Nasihun Amin

PARADIGMA TEOLOGI POLITIK SUNNI:

Melacak Abū Al-Hasan Al-Asy'arī (W.324/935) Sebagai Perintis Pemikiran Politik Islam

PARADIGMA TEOLOGI POLITIK SUNNI: MELACAK ABŪ AL-ĤASAN AL-ASY`ARĪ (W. 324/935) SEBAGAI PERINTIS PEMIKIRAN POLITIK ISLAM

Buku ini
didedikasikan buat Bapak
yang selalu mendorong tetapi tidak pernah melihat hasilnya,
Ibu, Abah, Umi, Nurul, Dea dan Fida, buah hatiku

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji dan syukur selalu penulis panjatkan kepada Allah yang telah memberikan kekuatan, sehingga penulis mampu menyelesaikan penulisan buku ini dengan baik.

Buku ini berusaha mengkaji tentang paradigma teologi politik sunni yang berbasis pada pemikiran teologi politik Abū al-Hasan al-Asy`arī (w. 324/935). Mengapa subyek ini layak dikaji ? Setidaknya ada dua hal yang menjadi bahan pertimbangan. Pertama, Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) adalah perumus teologi sistematis dalam tradisi sunni yang sangaty sukses sehingga mempunyai banyak penganut, khususnya di Indonesia, namun demikian pada kenyataannya ia tidak begitu dipahami oleh para penganutnya sendiri; Kedua, Sebagaimana diungkapkan oleh W. Montgomery Watt, al-Asy`arī (w. 324/935) adalah salah seorang yang mempunyai andil dan mengambil bagian dalam merintis gagasan politik dalam Islam. Bahkan al-Jābirī menilai bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) adalah teolog sunni yang berbicara tentang politik. Di sisi lain, oleh para kritikusnya ia dinilai sebagai peletak ideologi kekuasaan. Kendati demikian, ia jarang dilihat dalam posisi sebagai pemikir yang memberikan sumbangan pemikiran politik. Ia selalu semata-mata

dipotret sebagai sosok yang berbicara tentang teologi (kalam).

Harus diakui bahwa teologi dan politik dalam pemikiran Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (W. 324/935) berhubungan secara *reciprocal* sehingga keduanya saling memberikan inspirasi dan membentuk struktur teologi politik tersendiri. Hal mendasar yang mendorong perumusan teologi politiknya adalah realitas politik pada waktu itu yaitu perebutan pengaruh ideologi tertentu terhadap penguasa. Kendati demikian, ia bukanlah seorang politikus. Ia tidak memiliki motif politik pribadi untuk mendapatkan kedudukan dan kekuasaan, melainkan bersifat sosial-ideologis yaitu bagaimana ideologi masyarakat diterima oleh penguasa dan mendapatkan perlindungannya.

Ada semangat untuk melindungi keyakinan masyarakat awam yang telah terbentuk oleh pola pemahaman tradisional dengan memberikan dukungan kepada kekuasaan pada waktu itu. Hal ini dimaksudkan untuk menghadapi beberapa kekuatan lawan. Kekuatan tersebut, pada tataran praktis yaitu kekuatan reaksioner yang ditopang penuh oleh satu pandangan teologis fundamentalistik yang dengan sangat mudah sering melakukan gerakan bawah tanah dan pemberontakan. Sementara itu, pada tataran teoritis adalah kekuatan rumusan konseptual paradigmatik mengenai pihak yang paling berhak memegang tampuk kekuasaan dalam masyarakat Islam yang berlawanan dengan penguasa waktu itu.

Al-Asy`arī (w. 324/935) adalah pemikir bebas yang membuka jalan perumusan teologi politik. Rumusannya kemudian ditindaklanjuti dan dikembangkan oleh para penerusnya dengan berbagai modifikasi. Dari sisi konsepsi *imāmah,* ia mempertegas jenis *imāmah al-mafdhūl* yaitu model kepemimpinan yang tidak mengharuskan tampilnya sosok dengan kualifikasi personal terbaik sebagai pemimpin. Pemimpin bisa saja bukan yang terbaik asalkan memenuhi persyaratan dasar, bisa diterima n mendapatkan dukungan oleh masyarakat secara umum. Sekalipun begitu bukan berarti yang maju sebagai pemimpin adalah sosok yang tidak

mempunyai kualifikasi baik. Untuk menjadi seorang pemimpin tentu saja membutuhkan berbagai kualifkasi. Menurut al-Asy`arī (w. 324/935) kualifikasi untuk menjadi *imām* adalah berilmu (ālim), tidak dikuasai oleh semangat duniawi (*zuhd*), mempunyai kekuatan penalaran (*quwwah al-ra'yi*) dan mempunyai kepekaan politik (*quwwah siyāsah al-ummah*). .

Pemimpin harus sosok yang berilmu karena ia akan dihadapkan kepada kehidupan riil masyarakat. Seiring dengan semakin pesatnya kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, maka masyarakat juga akan mendapati dirinya berada pada pusaran problema kemasyarakatan yang terus bermunculan. Problema itu, tentu saja tidak bisa dilihat semata-mata sebuah persoalan berdimensi tunggal, bahkan sangat mungkin berdimensi banyak. Oleh karena itu, pencermatan terhadap berbagai persoalan dengan berbasis ilmu menjadi sebuah keniscayaan. Pemimpin juga adalah seorang hakim yang akan memberikan keputusan akhir terhadap banyak hal yang berkembang di masyarakat. Tanpa adanya keilmuan yang mapan akan dikhawatirkan ketidakmampuan untuk menyelesaikan berbagai persoalan yang akan dihadapinya.

Pemimpin juga disyaratkan memiliki sifat zuhud, sebuah sifat yang sudah tidak lagi ada kecenderungan, ketamakan atau bahkan ketergantungan duniawi. Sifat ini menjadi penting mengingat kekuasaan cenderung menggiring orang-orang yang ada dalam lingkaran kekuasaan itu untuk melakukan korupsi (*the power tend to corrupt*). Kekuasaan adalah sebuah wilayah di mana di situ banyak sekali godaan. Biasanya, kekuasaan selalu diiringi dengan tersedianya berbagai fasilitas, terbentangnya berbagai kesempatan untuk memanfaatkan yang bukan miliknya sendiri. Kekuasaan juga selalu dikelilingi dengan godaan-godaan materi untuk semakin memperkaya diri. Sedemikian menggiurkannya lingkungan itu sehingga jika dia tidak mempunyai benteng moral yang kokoh, maka akan sangat mudah tergelincir untuk menyalahgunakan kewenangan yang telah diberikan kepadanya itu. Karena itu, agar

pemimpin tidak terjerumus dan tergiur dengan segala sesuatu yang mengelilinginya itu, maka perlu adanya sifat zuhud ini.

Syarat lain adalah adanya keluasan wawasan dan penalaran (*quwwah al-ra'yi*). Sebagai seorang pemimpin yang baik, ia dituntut untuk selalu berusaha bagaimana agar masyarakat yang dipimpinnya selalu berada dalam kemajuan. Karena itu seorang pemimpin harus selalu mencari inisiatif dan inovasi baru yang segar. Demikian pula, seorang pemimpin juga akan berinteraksi dengan pihak lain dengan melakukan lobi-lobi. Dalam keadan seperti itu, ia dituntut untuk bisa melakukan komunikasi secara efisien dan efektif. Seorang pemimpin juga dihadapkan pada keharusan untuk cepat dalam bertindak dan mengambil keputusan, serta memunculkan berbagai inisiatif. Semua itu tidak bisa direalisasikan dengan baik tanpa adanya keluasan wawasan dan penalaran pemimpin.

Pemimpin juga harus mempunyai kecakapan politik (*quwwah siyāsah al-ummah*). Kecakapan politik ini diperlukan terutama berkaitan dengan adanya kemungkinan gejolak-gejolak politik yang kadang-kadang sulit untuk dikontrol. Di samping itu, kepekaan politik juga diperlukan untuk membaca suasana yang terjadi di masyarakat sehingga dalam proses pengambilan keputusan bisa menjadi lebih tepat. Pemimpin harus pandai dan bijak dalam mengatur rakyat, dekat di hati rakyat, mengutamakan kepentingan rakyat, selalu berusaha demi terciptanya kesejahteraan umat.

Mereka yang mempunyai kaualifikasi seperti itu, mempunyai peluang untuk menjadi pemimpin melalui mekanisme yang telah ditentukan. Dengan mendasarkan kepada realitas tampilnya para khalifah, mekanisme tampilnya imām bisa variatif, tentu saja dengan dasar kesepakatan dan *bai`ah.*

Sementara itu dari sisi *jamā`ah,* untuk memberikan kontrol kepada pemimpin masyarakat harus selalu melakukan *al-amr bi al-ma`rūf wa al-nahy `an al-munkar.* Kegiatan ini menjadi kewajiban yang harus dilakukan dalam keadaan bagaimana pun sesuai dengan kemampuan masing-masing. Hal ini dilakukan untuk

menjamin keberadaan masyarakat tetap berada dalam nilai-nilai kemanusiaan. Oleh karena itu, jika seseorang mempunyai kekuatan yang memungkinkan untuk secara efektif melakukan *al-amr bi al-ma`rūf wa al-nahy `an al-munkar,* maka ia harus menggunakan kekuatan itu.

Kewajiban *al-amr bi al-ma`rūf wa al-nahy `an al-munkar* diajukan oleh al-Asy`arī (w. 324/935) untuk menjamin terlaksananya apa yang disebutnya sebagai kebaikan dan keburukan. Kebaikan adalah seluruh yang diperintahkan, dianjurkan maupun diperbolehkan oleh Allah swt. Kebaikan bukanlah semata-mata kewajiban atau anjuran, tetapi juga segala sesuatu yang tidak ada larangan secara tegas (*ibāĥah*) dari Allah swt. Sebaliknya, keburukan adalah segala sesuatu yang dilarang oleh Allah swt. Karena, kebaikan dan keburukan sangat ditentukan oleh ada atau tidak adanya pemberitahuan oleh Allah, kebaikan dan keburukan adalah dengan ketentuan dan ukuran Allah, bukan ditentukan oleh kemampuan manusia, maka manusia juga harus menerima apapun ketentuan-Nya. Oleh karena itu, sekalipun *al-amr bi al-ma`rūf wa al-nahy `an al-munkar* merupakan suatu kewajiban yang esensial sifatnya, namun bagi al-Asy`arī (w. 324/935) pelaksanaannya tidak boleh kontraproduktif. Artinya, karena kegiatan ini adalah kegiatan yang bertujuan untuk menyosialisasikan dan melestarikan nilai-nilai kebijakan dan kebajikan, maka langkah yang ditempuh pun seharusnya penuh kebijakan dan kebajikan. Oleh karena itu, ia mensyaratkan semua gerakan dan upaya *al-amr bi al-ma`rūf wa al-nahy `an al-munkar* harus tetap berada pada koridor menjaga stabilitas masyarakat. Jika upaya ini tidak tercapai, tidak perlu ada langkah-langkah yang beraroma kekerasan sehingga terjadi kekacauan. Stabilitas dan keamanan inilah yang menjadi kata kunci dalam seluruh bangunan pemikran al-Asy`arī (w. 324/935) berkaitan dengan politik.

Secara keseluruhannya, bagi al-Asy`arī (w. 324/935) ada tiga hal pokok dalam menyikapi atau merespon kepemimpinan yang sedang berlangsung. *Pertama*, masyarakat berkewajiban untuk taat

kepada pimpinan yang berkuasa. Baginya, ketaatan adalah kata kunci yang harus dijunjung tinggi dalam struktur sosial. Dalam kaitannya dengan kepemimpinan, melalui *baiah* seluruh elemen yang ada sesungguhnya telah terikat oleh adanya kontrak sosial yang dibuat antara pimpinan dan rakyat. Kontrak sosial tidak akan bisa berjalan dengan baik tanpa adanya kesadaran untuk tunduk dan patuh dari setiap komponennya terhadap kesepakatan bersama. Pemimpin harus tunduk dan patuh serta menjalankan kewajibannya untuk melindungi, memajukan dan menyejahterakan masyarakatnya. Sebaliknya, masyarakat juga harus tunduk dan patuh kepada pemimpinnya. Oleh karena itu, menurut al-Asy`arī (w. 324/935), ketaatan merupakan sebuah keniscayaan untuk menjaga stabilitas masyarakat. Tanpa adanya ketaatan terhadap pemimpin yang telah disepakati bersama, dikhawatirkan akan terjadi suasana disharmoni.

Kedua, implikasi dari ajaran ketaatan ini, maka dalam kondisi bagaimana pun masyarakat tidak diperkenankan untuk melakukan pemberontakan terhadap pemimpin yang sah. Pemberontakan sejatinya adalah ekspresi kekecewaan dan ketidakmenerimaan kepada pemimpin yang berkuasa. Kekecewaan itu bisa jadi berasal dari harapan terhadap pemimpin yang tidak terwujud; bisa jadi karena sejak awal memang tidak setuju dengan tampilnya sebagai pemimpin. Dalam hal ini, Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) meyakini sepenuhnya bahwa seorang pemimpin tidak akan lepas dari kesalahan. Seorang pemimpin bukanlah sosok yang *ma`shūm.* Kesalahan adalah sebuah kewajaran. Karena itu, sudah sewajarnya untuk diingatkan dengan cara yang wajar pula. Kesalahan tidak perlu dibalas dengan pemberontakan karena justru hanya akan menimbulkan kekacauan, kezaliman dan kejahatan dalam bentuk yang lain. Sering terjadi di masyarakat, untuk tidak mengatakan selalu, orang menyingkirkan kejelekan, tetapi menggantinya dengan kejelekan yang lebih buruk lagi, serta membuang permusuhan dengan memunculkan permusuhan baru yang lebih keras dari

permusuhan sebelumnya. Maka memberontak kepada pemimpin sangat mungkin akan menyebabkan kerusakan yang lebih banyak dari kezaliman pemimpin itu sendiri. Seandainya, dengan pemberontakan itu terjadi pergantian kekuasaan, karena bisa dipastikan bahwa masing-masing pihak mempunyai pendukung, maka pemimpin yang jatuh pun akan balas dendam dan akan terjadi hal yang sama. Dengan demikian, kondisi seperti ini akan berlangsung terus menerus. Akibatnya, kondisi yang stabil dan dapat memberikan jaminan ketenangan dan ketentraman hidup tidak akan tercapai di masyarakat. Dengan demikian, bagi al-Asy`arī (w. 324/935), seluruh proses pergantian kepemimpinan sudah seharusnya melalui mekanisme yang telah disepakati bersama.

Ketiga, ketika seluruh upaya untuk meluruskan kekeliruan yang dilakukan oleh pemimpin mengalami jalan buntu sebaiknya rakyat menjadikan doa sebagai jalan keluar bagi problematika kepemimpinan yang dihadapi. Doa merupakan solusi religius yang ditawarkan oleh Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935). Ketika mengusulkan ini bukan berarti bahwa ia menabukan adanya peringatan secara lisan. Dari pandangannya tentang *al-amr bi al-ma`ruf wa al-nahy `an al-munkar* jelas bisa diketahui bahwa ada kewajiban untuk memberi peringatan. Akan tetapi peringatan ini tetap harus menjaga keamanan dan stabilitas masyarakat.

Dari berbagai sikap yang dilontarkan oleh al-Asy`arī (w. 324/935), bisa dimengerti bahwa ia tidak mengusulkan adanya gesekan-gesekan, apalagi bertindak konfrontatif, brutal dan anarkis, melainkan menawarkan berbagai solusi alternatif melalui ajaran-ajaran religius. Semuanya dikembalikan kepada keadilan dan kekuasaan Tuhan karena apa yang terjadi sesungguhnya adalah ketentuan Tuhan. Ini tercermin dalam istilah-istilah yang dipakai sebagai jalan keluar apabila ada kekeliruan yang dilakukan oleh pemimpin, masyarakat tidak melakukan penyerangan, melainkan mau mengingatkan dan mendoakan agar keadaan bisa pulih kembali. Akibatnya, pandangannya ini menjadi terasa sangat

akomodatif terhadap kekuasaan.

Dengan demikian, ia sangat tegas menolak pandangan yang mengajak untuk melakukan tindak kekerasan sebagai jalan keluar dari problema yang dihadapi oleh masyarakat. Dalam keadaan dan dengan cara apapun, al-Asy`arī (w. 324/935) sama sekali tidak menolerir kekerasan sekalipun itu atas nama perbaikan dan perubahan, bahkan atas nama agama sekalipun. Kekerasan yang ditimbulkan, apapun alasan yang mendorongnya bisa berakibat pada hal-hal yang berada di luar kalkulasi politik yang mereka buat. Artinya, ketika dikehendaki adanya perubahan ke arah kehidupan yang lebih baik dan lebih tenang, ternyata akibat yang muncul justru suasana yang lebih kacau karena keadaan menjadi tak terkendali. Perubahan bukannya tidak perlu, bahkan harus. Akan tetapi perubahan itu tidak boleh dilakukan dengan cara kekerasan melainkan dengan kelembutan.

Rumusan yang diusulkan oleh al-Asy`arī (w. 324/935) pada akhirnya memang banyak memberi tekanan kepada ketaatan kepada penguasa. Wajar jika banyak pihak yang menilai negatif gagasan al-Asy`arī (w. 324/935). Akan tetapi, jika dilihat dari sisi semangat memberikan solusi bagi kehidupan masyarakat waktu itu dan metodologi yang dikembangkan, apa yang dilakukan oleh al-Asy`arī sebenarnya merupakan usaha yang sukses. Rumusan-rumusan tersebut adalah hasil dari kondisi yang kacau yang tak terelakkan dan belum adanya mekanisme politik dan jaminan hukum yang baik. Oleh karena itu, beberapa rumusan yang dilontarkan oleh al-Asy`arī mungkin memang sudah tidak lagi bisa dijadikan acuan mengingat kondisi zaman yang sangat jauh berbeda. Akan tetapi, dari sisi semangat dan metodologi tetap perlu dilanjutkan dan dikembangkan untuk mendapatkan rumusan baru sehingga lebih sesuai dengan zaman melalui pemaknaan kembali rumusan-rumusannya. Lebih-lebih saat di mana mekanisme politik dan jaminan hukum sudah tertata dengan relatif lebih baik, maka semangat yang ditawarkan dan yang dilakukan oleh Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w.

324/935) yaitu untuk menjaga kesimbangan, mengedepankan *social harmony,* dan melakukan oposisi religius dengan melakukan kritik tanpa kekerasan patut untuk diperhitungkan.

Penulis sangat menyadari bahwa buku ini tidak akan selesai tanpa adanya budi baik dan bantuan dari berbagai pihak. Untuk itu penulis merasa wajib menyampaikan terima kasih kepada mereka semua.Rrasa terima kasih penulis alamtakan kepada Prof. Dr. H. Machasin, MA dan Prof. Dr. H. Iskandar Zulkarnain yang dengan penuh kesabaran melayani penulis untuk berdiskusi berbagai kegelisahan ilmiah. Mereka berdua dengan penuh kejelian juga membaca dan mengoreksi dari sekedar kekurangan satu huruf sampai pada logika berpikir, serta memberi catatan-catatan kritis yang sangat bermanfaat bagi penulisan buku ini.

Rasa terima kasih tak terhingga penulis sampaikan juga kepada ayahanda Ahmad Zubaidi (alm), yang telah memompa semangat untuk menghadapi tantangan hidupdi tengah segala keterbatasan yang dihadapinya; Ibu Chumaidah, yang dengan kasih sayang dan doa tulus membimbing seorang diri, Abah Dawud dan Umi Rohmah yang penuh pengertian selalu memberikan dorongan yang mengristal menjadi ruh untuk kelancaran studi penulis.

Rasa terima kasih secara khusus saya berikan kepada Nurul Rosyidah, pendamping hidupku yang dengan penuh kesabaran dan pengertian dalam suka dan duka menemani kehidupan penulis selama ini. Ia, tidak hanya sekedar selalu menyeduhkan kopi untuk menemani kegiatan menulis, tetapi juga menjadi korektor bahasa sebelum menjadi naskah jadi. Karenanya, terima kasih ini secara khusus harus penulis berikan kepadanya. Tanpa bantuannya rasanya penulis tidak bisa menyelesaikan buku ini dengan baik. Juga kepada bidadari-bidadariku, Roudya Farha Perennia dan Isyna Aziza Mufida, yang karena celoteh dan kelucuannya mampu menghilangkan kepenatan dan kelelahan penulis dalam menyelesaikan buku ini.

Akhirnya penulis hanya bisa berdoa, untuk jerih payah dan

jasa-jasa yang telah mereka berikan, semoga mendapatkan balasan dari Allah dengan sebaik-baik balasan. Mudah-mudahan karya tulis ini bermanfaat bagi semuanya. Amin

Semarang, Juli 2015

Penulis

DAFTAR ISI

Bab I

PENDAHULUAN

Diskursus mengenai hubungan Islam dan politik dalam sejarah merupakan tema yang sampai sekarang masih tetap menarik. Hal ini terlihat dari betapa dalam praktik politik negara-negara berpenduduk Muslim terjadi saling tarik menarik. Tarik menarik tersebut tidak hanya antara kelompok (baca: partai politik) yang berhasrat menjadikan Islam sebagai dasar negara secara formal, kelompok yang merasa cukup hanya dengan mengambil nilai yang terkandung di dalamnya tanpa bentuk formalnya, dan juga yang menginginkan negara betul-betul lepas dari Islam.[1]

[1] Setidaknya ada tiga paradigma yang berkembang mengenai hubungan Islam dan politik, *pertama*, Islam adalah agama yang menyeluruh sehingga politik adalah bagian integral daripadanya. Islam menyajikan suatu tatanan politik yang khas Islam yang diselenggarakan atas dasar kedaulatan ilahi (*divine sovereignty*), bukan adopsi dari pihak lain. Para pemikir Muslim yang masuk dalam kelompok ini antara lain adalah Abul `Ala al-Maududi, Hassan al-Banna dan Sayyid Quthb. *Kedua*, Islam, sebagaimana agama-agama pada umumnya dipahami di dunia Barat, sebatas mengatur hubungan vertikal-personal-privat dengan Tuhan. Berdasarkan ini, maka persoalan politik adalah persoalan sekuler, bukan wilayah agama. `Ali `Abdur Rāziq dan Thāhā Husein merupakan dua di antara pemikir Muslim yang berpandangan demikian. *Ketiga*, Islam memang tidak menyajikan seperangkat sistem tersendiri mengenai negara, akan tetapi ia menyajikan seperangkat nilai yang bisa diterapkan dalam berbagai sistem kenegaraan. Husein Haikal adalah salah satu di antara sekian banyak pemikir Muslim yang berkeyakinan seperti ini. Baca: Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran,* edisi V (Jakarta: UI Press, 1999), hlm. 1-2.

Berbagai rumusan hubungan Islam dan politik tersebut sesungguhnya merupakan hasil sistematisasi ajaran-ajaran Islam dan tradisi kaum muslim di bidang politik. Artinya, baik aspek normatif maupun historis sama-sama memberikan kontribusi dalam membangun pola hubungan itu. Pola-pola itu muncul sejalan dengan kepesatan ekspansi Islam sehingga menimbulkan masalah-masalah baru, khususnya tentang cara pengaturan negara, di samping konsekuensi logis munculnya kelompok-kelompok kepentingan. Kelompok-kelompok ini, baik yang berbasis sosial budaya atau sosial keagamaan tertentu merasa ikut memberi kontribusi dalam proses pengembangan Islam. Data historis menunjukkan bahwa banyak sekali fenomena persaingan kelompok pemikiran keagamaan, teologi maupun fiqh, dalam merebut pengaruh dan patronase dengan penguasa.[2]

Interaksi antara agama dan politik dalam sejarah Islam bisa dilacak sejak mula-mula sekali pada masa Nabi Muhammad. Pada kenyataannya, Nabi Muhammad berhasil mempraktikkan pemerintahan dan ketatanegaraan dengan membangun komunitas politik. Pada periode Makkah pengikut Nabi Muhammad masih relatif kecil dan belum menjadi komunitas politik yang mempunyai kekuatan dan tidak berdaulat. Mereka merupakan golongan minoritas yang terpinggirkan dan tertindas. Perubahan besar yang dialami oleh Nabi Muhammad terjadi ketika memperoleh dukungan secara politik dan moral dari beberapa suku di Madinah yang menyatakan diri masuk Islam dan siap membela Nabi. Dukungan orang Madinah kepada Nabi Muhammad ini dituangkan dalam sebuah pernyataan kesetiaan pada nabi yang dalam sejarah dikenal dengan *bai`ah*[3] *al-*

---

[2] A. Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1996), hlm. 18.

[3] Istilah *bai`ah* berasal dari kata *ba`a* yang berarti menjual. *Bai`ah* mengandung makna perjanjian, janji setia atau saling berjanji dan setia. Dari istilah *bai`ah* tersebut bisa dipahami bahwa dalam pelaksanaannya, *bai`ah* selalu melibatkan dua pihak yang melakukan transaksi secara sukarela. Transaski dilakukan dengan tanpa adanya tekanan dan intimidasi. Sebab itulah, maka *bai`ah* secara istilah adalah ungkapan perjanjian antara dua pihak yang seakan-akan salah satu pihak menjual

`*Aqabah*.[4] Peristiwa ini terjadi dua kali yaitu tahun 621 M dan 622 M yang kemudian dikenal dengan istilah *bai`ah al-`aqabah* I dan II. Sejak itulah masyarakat Islam menjadi masyarakat yang mempunyai kekuatan yang sangat diperhitungkan.

Dukungan politik yang diberikan masyarakat Madinah kepada Nabi Muhammad tidak disia-siakan begitu saja. Nabi Muhammad sendiri berusaha untuk tampil di tengah masyarakat Madinah dengan mengambil peran penting dalam rangka mempersatukan mereka yang terlibat konflik. Sebagai seorang penengah, melalui Piagam Madinah,[5] Nabi Muhammad mampu membuktikannya

---

apa yang dimilikinya dan menyerahkan dirinya dan kesetiaannya kepada pihak kedua secara ikhlas dalam hal urusannya. Dengan demikian, tidak ada pihak yang berada di bawah tekanan. Lihat: Ibn Manzhūr, *Lisān al-`Arab* Vol. VIII (Beirut: Dār al-Shādir, 1968), hlm. 26.

[4] Nama *`aqabah* diambilkan dari nama tempat di mana peristiwa *bai`ah* itu terjadi. *Bai`ah al-`aqabah* I diikuti oleh 12 orang. Isi perjanjian ini antara lain bahwa mereka berjanji kepada Muhammad untuk tidak menyekutukan Allah, tidak mencuri, tidak berzina, tidak membunuh anak-anak, tidak mengumpat dan memfitnah, tidak menolak berbuat baik. Adapun *bai`ah al-`aqabah* II diikuti oleh 73 orang dan 2 orang perempuan Madinah. Melalui perjanjian ini mereka berjanji setia kepada Muhammad, memperteguh kekuatan, kesatuan dan persatuan. Mereka berikrar untuk mendengar dan setia di waktu suka dan duka, pada waktu bahagia dan sengsara. Mereka hanya akan berkata yang benar di mana saja berada, dan tidak takut cercaan siapapun. Lihat: Abū Muḥammad `Abd al-Mulk bin Hisyām bin Ayyūb al-Humairy al-Ma`āfiry, *al-Sīrah al-Nabawiyyah* edisi V (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah), hlm. 171-175. Lihat juga: Husein Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad* terj. Ali Audah (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), hlm. 187-193.

[5] Piagam tersebut dibuat oleh Nabi Muhammad pada tahun pertama hijriah (622 M) yang disepakati oleh seluruh golongan yang ada. Piagam ini secara keseluruhan telah didokumentasikan oleh para ahli sejarah Islam seperti Ibn Isĥāq (w. 152 H) dan Ibn Hisyām (w. 218 H). Piagam tersebut diakui keotentikannya oleh para sarjana, baik muslim maupun non-muslim, bahkan diakui pula sebagai konstitusi tertulis pertama di dunia. Secara garis besar, menurut Munawir Sjadzali, isi pokok dari Piagam Madinah adalah: 1) semua komunitas Islam meskipun terdiri dari banyak suku, tapi merupakan satu kesatuan komunitas; dan 2) hubungan antar-komunitas Islam dan komunitas lainnya berdasarkan pada prinsip bertetangga secara baik, saling membantu dalam menghadapi musuh, membela yang teraniaya dan menghormati kebebasan beragama. Lihat: Munawir, *Islam dan Tata Negara,* hlm. 16. Berbeda dengan itu, Nourouzzaman Shiddiqi menyimpulkan bahwa watak masyarakat yang dibina oleh Nabi Muhammad adalah: 1) berpegang pada prinsip kemerdekaan berpendapat; dan 2) menyerahkan urusan kemasyarakatan (urusan yang bukan bersifat `*ubūdiyyah*) kepada umat sendiri. Lihat: Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 94.

dengan menyelesaikan semua konflik secara arif dan semuanya mendapatkan kepuasan. Deklarasi ini merupakan sebuah komitmen untuk hidup saling berdampingan (*coexistence*) antara satu dengan yang lainnya. Muhammad Arkoun menyebut usaha yang dilakukan oleh Nabi Muhammad ini sebagai Eksperimen Madinah, sedangkan Robert N. Bellah menilai model yang dibangun oleh Nabi Muhammad sebagai model hubungan antara agama dan negara dalam Islam yang sangat modern untuk konteks zamannya. Bahkan Muhammad Ma`rūf al-Dawālibī dari Universitas Islam Internasional Paris menegaskan bahwa dokumen itu memuat, untuk pertama kalinya dalam sejarah, prinsip-prinsip dan kaedah-kaedah kenegaraan dan nilai-nilai kemanusiaan yang sebelumnya tidak pernah dikenal umat manusia,[6] sementara C.A. Nallino menilai bahwa selama hidup Muhammad telah sukses membangun Islam sebagai agama dan negara secara harmonis dalam waktu bersamaan.[7] Dari fakta-fakta ini menunjukkan bahwa pada waktu di Madinah, Nabi Muhammad adalah pemimpin agama yang mempunyai otoritas politik.

Fakta politik ini pada akhirnya melahirkan sebuah pertanyaan besar "Apakah Nabi Muhammad seorang raja?" Pertanyaan ini kemudian melahirkan kontroversi dalam masyarakat Islam hingga sekarang dan memicu perumusan pola hubungan antara agama dan negara. Pertanyaan ini juga menjadi pertanda zaman, tidak hanya karena karya yang ditulis untuk itu diajukan oleh `Alī `Abd al-Rāziq melalui *al-Islām wa Ushūl al-Ĥukm* dan menimbulkan keriuhan yang yang cukup besar, melainkan karena pada kenyataannya ia merupakan titik tolak bagi suatu sikap baru yang selama berabad-abad tidak dikenal atau dilupakan oleh masyarakat Islam.[8]

---

[6] Nurcholish Madjid, "Agama dan Negara dalam Islam Telaah atas Fiqh Siyasy Sunni" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 589-590.

[7] J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan al-Quran* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), hlm. 77.

[8] Abdou Filali-Ansary, *Reformer l`Islam? une Introduction aux Debats Contemporains* (Paris: la de Couverte, 2003). Buku ini sedang dalam proses penerjemahan yang dilakukan oleh Machasin dengan rencana judul *Pembaharuan Islam? Sebuah*

Fazlur Rahman melihat bahwa fakta politik seperti itu lebih banyak didorong oleh prestise moral dan kecakapan politik Nabi Muhammad yang menawan hati orang-orang Madinah. Kondisi mereka yang selalu diliputi oleh cengkeraman dendam permusuhan yang telah lama terjadi menyebabkan adanya kerinduan untuk mendapatkan sosok pemimpin yang mampu membebaskan dari permusuhan dan kemudian mempersatukan mereka.[9]

Begitu Nabi Muhammad wafat, persoalan politik menjadi runyam. Karena belum ada preseden historis, maka umat Islam pada waktu itu kembali bersikukuh dengan pendapat-pendapatnya sendiri. Bahkan mulai muncul pandangan-pandangan teologis yang digunakan untuk melegitimasi pandangan-pandangan politiknya itu. Dengan kata lain, sebenarnya diskursus teologis awalnya banyak dipicu oleh persoalan-persoalan politik. Sangat wajar jika Harun Nasution merasa agak aneh jika dalam Islam, sebagai agama, justru persoalan yang pertama kali muncul adalah persoalan politik, bukan persoalan teologi.[10] Namun itulah kenyataannya. Secara historis ada hubungan yang signifikan antara persoalan-persoalan politik yang berkembang dan konsep-konsep teologis yang disusun pada waktu itu. Bukan saja persoalan-persoalan politik tersebut turut memberikan kontribusi dalam pemformulasian konsep teologis tetapi lebih jauh dari itu banyak juga konsep teologis yang dimanfaatkan untuk memberikan legitimasi bagi atau menyerang kepada kekuasaan politik yang sedang berjalan. Hubungan ini terlihat pada faktor-faktor yang turut mempengaruhi muncul dan berkembangnya pemikiran teologis. Sebagaimana ditengarai oleh Nourouzzaman Shiddiqi,[11] ada dua sebab utama yang melahirkan pemikiran teologi. *Pertama*, sebab internal yang berupa konflik

---

Pengantar kepada Perdebatan Masa Kini.

[9] Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 13.

[10] Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 1.

[11] Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-jeram*, hlm. 114-115.

politik. *Kedua*, sebab eksternal yaitu adanya berbagai gempuran dari banyak pihak tentang beberapa hal yang berkaitan dengan sistem keyakinan.

Konflik politik sebetulnya telah terjadi sejak awal sekali. Seperti diketahui bahwa pasca wafat Nabi Muhammad muncul perdebatan sangat serius mengenai siapakah yang menjadi pemimpin pengganti setelah nabi wafat.[12] Perdebatan ini melahirkan dua pandangan yang saling berhadapan secara diametral sampai sekarang. Di satu pihak, kelompok yang kemudian diidentifikasi sebagai kelompok Sunni, mengklaim bahwa semasa hidupnya, Nabi Muhammad tidak pernah menunjuk siapa penggantinya, kecuali meminta Abū Bakr menjadi imam shalat ketika kesehatannya terganggu. Demikian pula tidak ditemui ayat al-Quran atau teks hadits yang menjelaskan kualifikasi personal dan mekanisme memilih seorang pemimpin secara detil.

Dalam situasi seperti ini, secara spontan muncul ide untuk mengadakan muktamar politik di *Saqīfah Banī Sā`idah*.[13] Keberadaan muktamar ini menjadi penting mengingat masyarakat yang semula terpecah-pecah berdasarkan fanatisme klan dan telah bisa disatukan sehingga bisa hidup aman dan teratur di bawah seorang pemimpin, tiba-tiba kehilangan pemimpin. Dalam pertemuan tersebut muncul usulan-usulan nama untuk menggantikan posisi Nabi sebagai pemimpin. Masing-masing bersikukuh pada pendiriannya, sehingga

---

[12] Mengenai masalah mengapa para sahabat lebih memprioritaskan suksesi kepemimpinan ketimbang pemakaman jenazah Nabi, menarik disimak penjelasan dalam M.A. Shaban, *Sejarah Islam (Penafsiran Baru) 600-750,* terj. Machnun Husein (Jakarta: Rajawali Pers, 1993), hlm. 23-24. Baca juga Affan Gaffar, "Islam dan Demokrasi: Pengalaman Empiric yang Terbatas`` dalam 70 tahun Munawir Sjadzali, *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 354-355.

[13] *Saqīfah bani Sāidah* adalah sebuah balairung yang terletak sekitar 500 m sebelah barat masjid Nabi. Shabahussurur dalam penelitiannya yang berjudul *Islam dan Kekuasaan Studi Analitik tentang Kritik Ibn Taymiyah terhadap Sistem Pemerintahan* menyebut tempat ini sebagai rumah salah seorang sahabat. Di tempat ini kaum Anshar sering melakukan berbagai pertemuan. Ketika Nabi Muhammad wafat kelompok Anshar segera mengambil inisiatif mencari pemimpin pengganti Nabi di tempat ini. Pertemuan ini, oleh sebagian pengamat, dinilai menjadi cikal bakal dan pangkal perpecahan politik dalam Islam. Baca: O. Hashem, *Saqifah Awal Perselisihan Umat* (Jakarta: al-Muntazhar, 1994).

akhirnya muncullah pernyataan *minnā amīr wa minkum amīr* (bagi kami seorang pemimpin dan bagi kalian seorang pemimpin),[14] satu pernyataan yang sangat membahayakan bagi proses integrasi yang selama ini dibangun dan diperjuangkan. Walaupun demikian, melalui proses perdebatan panjang dan melelahkan, pada akhirnya mereka bisa sepakat untuk memilih Abū Bakr sebagai pemimpin pengganti Nabi Muhammad.[15]

Di pihak lain, yang kemudian dikenal dengan kelompok Syiah, mengklaim bahwa yang terjadi di *Saqīfah Banī Sā`idah* adalah sebuah persekongkolan untuk merampas hak Ali sebagai penerus tugas suci Nabi. Klaim adanya hak bagi `Ali untuk menggantikan Nabi ini didasarkan pada suatu peristiwa yang terjadi di Gadir Khumm. Peristiwa itu terjadi sekitar dua bulan sebelum Nabi wafat. Dalam perjalanan pulang dari *hajji wada`*, Nabi minta kepada para sahabat untuk berkumpul di Ghadir Khumm sebelum mereka berpencar ke berbagai arah. Dalam kesempatan itu Nabi Muhammad memberikan beberapa pesan. Menurut Syiah, melalui hadits *man kuntu maulāhu fa`aliyyu maulāhu*[16] (Barangsiapa yang menjadikan aku sebagai tuannya, maka Ali adalah tuannya) yang diucapkan di Ghadir Khumm, Nabi memberikan wasiat bahwa `Ali adalah calon penggantinya.

Kasus ini memang belum memuncak menjadi sebuah wacana teologi yang serius, tetapi setidak-tidaknya telah ada indikasi yang mengarah ke sana dengan munculnya berbagai perbedaan pendapat. Perbedaan ini semakin mendapat bentuknya setelah terbunuhnya `Utsmān bin `Affān. Yang semula muatan teologisnya

---

[14] Abū al-Ĥasan al-Asy`arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Mushallīn* (Kairo: Maktabah al-Nahdhah, 1969), hlm. 41.

[15] Kisah secara lengkap tentang proses pemilihan di *Saqīfah bani Sāidah* dapat dilihat dalam Ibn Hisyām, *al-Sīrah al-Nabawiyyah,* hlm. 578-580; Ibn al-Atsīr, *al-Kāmil fi al-Tārīkh,* jilid 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah) 1987), hlm. 191-195.

[16] Di samping hadits tersebut, ada juga potongan hadits senada yang berbunyi *fahadza waliyyu man ana maulāhu* (maka dia ini adalah tuan bagi orang yang saya adalah tuannya). Akan tetapi hadis ini tidak begitu popular dibanding hadits di atas. M. Fuād `Abd al-Bāqī (ed.), *Sunan Ibn Mājah* (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), hlm. 45.

tidak begitu kental, untuk tidak mengatakan semata-mata persoalan politik, mulai mendapat muatan teologis yang semakin jelas. Apakah pembunuh Usman telah menjadi kafir ataukah masih dalam keadaan mukmin? Ditambah lagi dengan peristiwa *taĥkīm* antara Ali dan Muawiyah yang memunculkan persoalan hakekat keimanan. Keadaan demikian terus berkembang sehingga akhirnya mewujud menjadi paham-paham politik sekaligus paham teologis karena masing-masing kelompok memerlukan dukungan teologi untuk melegitimasi sikap-sikap politik mereka.

Kedua paham pada domain yang berbeda ini pada kenyataannya sulit dipisahkan antara satu dengan yang lainnya.[17] Artinya, paham politik yang ada pada waktu itu belum tersistematisasikan dalam kerangka pemikiran politik, melainkan menyatu dalam pemikiran teologis. Dalam penilaian Abdul Azis Thaba,[18] pemikiran politik masa klasik dan pertengahan bercorak teologis. Pemikiran politik yang dibangun merupakan bagian integral dari bangunan konsep-konsep teologis yang lebih dahulu dirumuskan.

Dalam kaitannya dengan ini, nama Abū al-Ĥasan al-Asy`ari (w. 324/935) sebagai peletak dasar teologi Sunni tidak bisa diabaikan begitu saja.[19] Dalam sebuah karyanya, Montgomery Watt menyatakan

---

[17] W. Montgomery Watt, *Studi Islam Klasik Wacana Kritik Sejarah,* terj. Sukoyo dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm.109.

[18] Abdul Azis Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 111.

[19] Al-Asy`arī (w.935) bersama-sama dengan al-Syāfi`ī (w. 820) dan al-Gazāli (w. 1111) merupakan tiga figur penting dalam sejarah peradaban Islam, khususnya pemikiran Sunni. Mereka bisa disebut sebagai pendiri moderatisme, yang oleh banyak pihak dipandang sebagai karakteristik terpenting dari pengalaman Arab-Islam dalam sejarah. Ketiganya bergerak di wilayah yang berbeda-beda, namun dari situ justru saling mengokohkan antara satu dengan yang lainnya. Al-Syāfi`ī (w. 820) adalah pendahulu Abū al-Ĥasan al-Asy`arī, yang bergerak di ranah hukum (*fiqh*) dan yang meletakkan kaidah-kaidah metodiknya (*ushūl al- fiqh*). Kaidah-kaidah metodik ini kemudian dipakai oleh al-Asy`arī (w. 324/935), yang bergerak di bidang teologi, untuk membangun dan meletakkan dasar-dasar keagamaan (*ushūl al-dīn),* sedangkan al-Gazālī (w. 1111), yang tidak lain adalah penerus al-Syafi`ī (w. 820) dan al-Asy`arī (w. 324/935) yang fenomenal, bergerak di ranah tasawuf. Nasr Hamid Abu Zayd, *Imam-Syafi`i Moderatisme Eklektisisme Arabisme,* terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm. 3.

bahwa dalam Islam terdapat suatu lapangan yang benar-benar belum dikaji secara mendalam, yang sebenarnya pengkajian itu bisa diharapkan dari para ilmuwan Islam sekalipun lapangan itu memang sulit untuk dikaji karena ahli-ahli politiknya masih perlu dikaji latar belakang sejarah kehidupan dan poin-poin yang menjadi pokok perdebatan mereka.[20] Untuk itu, ia lantas membuat daftar ahli teori politik terkemuka dalam sejarah Islam. Salah satunya adalah Abū al-Ĥasan al-Asy`arī. Baginya, al-Asy`arī (w. 324/935) merupakan salah seorang yang mempunyai andil dan mengambil bagian dalam merintis gagasan politik dalam Islam.[21] Bahkan oleh al-Jābirī, al-Asy`arī dinilai sebagai teolog Sunni pertama yang berbicara tentang politik (*awwal al-mutakallim fi al-imāmah*)[22] yang kemudian diikuti oleh para penerus ide-ide teologisnya seperti al-Bāqillānī (w. 1013), al-Bagdādī (w. 1037), al-Māwārdī (w. 1085), al-Juwainī (w. 1085), dan al- Gazālī (w. 505/1111). Pernyataan al-Jābirī ini tentu sangat layak untuk diperdebatkan karena pada kenyataannya telah ada beberapa nama sebelumnya yang telah menulis pemikiran politik seperti Ibn Qutaibah dan Ibn Abi Rabi`. Akan tetapi, al-Jābirī tampaknya ingin menyampaikan bahwa Abū al-Ĥasan al-Asy`arī mempunyai pendekatan yang khas teologis dibanding yang lain.

Abū al-Ĥasan al-Asy`arī, lengkapnya Abū al-Ĥasan ibn Ismāīl ibn Abī Basyar Ishāq ibn Salīm ibn Ismāīl `Abd Allāh Abū Mūsā al-Asy`arī, adalah perumus teologi sistematis kalangan Sunni paling awal. Paham teologisnya ini mempunyai pengaruh kuat dan banyak pengikut hingga sekarang. Ia dilahirkan di Basrah pada tahun 873 M saat Abbasiyah di bawah kekuasaan al-Mu`tamid (870-892), khalifah ke-15, dan wafat di Baghdad pada tahun 935 M,[23] saat Abbasiyah

[20] W. Montgomery Watt, *Pergolakan Pemikiran Politik Islam Sebuah Kajian Sejarah,* terj. Hamid Fahmi Zarkasyi dan Taufiq Ibn Syam (Jakarta: Beunebi Cipta, 1987), hlm. 127.

[21] *Ibid.*, hlm. 128.

[22] M. `Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-`Aql al-`Arabī* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-`Arabī, 1983), hlm. 111.

[23] Ada banyak pendapat tentang tahun kelahiran dan kematian Abū al-Ĥasan al-Asy`arī. Tahun-tahun ini adalah salah satu versinya. `Ali Musthafā Ghurabī,

berada di bawah kekuasaan al-Rādhi (934-940 M), khalifah ke-20. Dengan demikian, ia melewati enam masa kekuasaan dinasti Abbasiyah yang secara bertutut-turut pemerintahan berada di bawah kekuasaan al-Mu`tamid (257-279/870-892), al-Mu`tadhid (279-290/892-902), al-Muktafī (290-296/902-908), al-Muqtadir (296-320/908-932), al-Qāhir (320-323/932-934), dan al-Rādhi (323-329/934-940). Ia dikenal sebagai tokoh sunni yang paling banyak pengikutnya.

Dari tahun-tahun hidupnya bisa diketahui bahwa Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) hidup pada masa-masa awal pergantian sistem keyakinan yang mulai terjadi pada pemerintahan al-Mutawakkil, khalifah ke 10 yang berkuasa pada 232-247 H/847-861 M. Kehadiran al-Asy`arī (w. 324/935) berselang 13 tahun setelah wafatnya al-Mutawakkil. Pada masa kekuasaannya, al-Mutawakkil melihat bahwa Mu`tazilah sudah tidak lagi mempunyai peran efektif untuk menopang kekuasaan. Karena itu ia menjatuhkan pilihan kepada *ahl al-ĥadīts* untuk menjadi pegangan negara. Pemihakannya ini ditunjukkan dengan membebaskan Ibn Ĥanbal dari penjara dan memberikan pengakuan kepadanya sebagai *raīs al-muĥadditsīn*. Karena itu, al-Asy`arī (w. 324/935), dari sisi teologis tampil ke permukaan setelah *ahl al-ĥadīts* memegang kendali keyakinan keagamaan. Sekalipun demikian, bukan berarti Mu`tazilah yang sebelumnya sangat dominan lenyap begitu saja. Mu`tazilah tetap saja merupakan sebuah kelompok yang cukup besar, hanya saja di mata kekuasaan sudah tidak mempunyai pengaruh lagi. Untuk itu, Mu`tazilah kemudian merapat kepada kekuasaan Syī`ah.[24] Dari sini bisa diketahui bahwa ia sekaligus berhadapan dengan Mu``tazilah, secara teologis, dan berhadapan dengan Syī`ah secara politis.

Tārīkh al-Firaq al-Islāmiyyah, (Kairo: ttp., tt.), hlm. 221. Baca juga: M.M. Sharif, *History of Muslim Philosophy* (Germany: Otto Harrasowitz Weisbaden, 1963), hlm. 222; Richard J. McCarthy, *The Theology of al-Ash`ari* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1953), hlm. 139-141.

[24] Lihat: M. `Ābid al-Jābirī, *Formasi Nalar Arab,* terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCIsoD, 2003), hlm. 184.

Dengan menggunakan pembabakan yang dibuat oleh Zaenal Abidin Ahmad dalam *(membangun) Negara Islam*, al-Asy`arī (w. 324/935)bisa diidentifikasi hidup pada periode kerajaan Abbasiyah III yang merupakan zaman dimana simbol negara telah mati (247-467/861-1075).[25] Masa-masa pemerintahan ini oleh banyak sejarawan ditengarai sebagai zaman di mana secara politis mengalami disintegrasi. Indikasi ini bisa ditemukan pada banyaknya pemberontakan dan kudeta. Beberapa khalifah mati dianiaya. Al-Mutawakkil, misalnya, dibunuh oleh seseorang atas suruhan anaknya sendiri, al-Musta`īn ; al-Muhtadi turun dari kursi kekuasaan karena dikudeta dan akhirnya dibunuh ; al-Mu`tazz dibantai oleh pasukannya sendiri. Sekalipun pada masa pemerintahan al-Mu`tamid, lebih-lebih pada waktu al-Mu`tadhid dan al-Muktafī, saat mana al-Asy`arī (w. 324/935) berkembang menjadi matang, telah mampu mengembalikan wibawa khalifah Abbasiyah yang sebelumnya tidak lebih sebatas simbol, namun secara makro proses disintegrasi yang ditandai dengan berbagai pemberontakan tetap terus berjalan.

Demikianlah kondisi politik sebelum dan ketika al-Asy`arī (w. 324/935) muncul. Dalam suasana teologi dan politik seperti itulah ia merumuskan pikiran-pikirannya, yang sebagian besar meneguhkan keyakinan kaum *ahl al-hadīts* dan menghajar Mu`tazilah. Bahkan, al-Asy`arī (w. 324/935) memberikan penghargaan kepada Aĥmad bin Ĥanbal sebagaimana yang ditegaskannya di awal penulisan *al- Ibānah `an Ushūl al-Diyānah.*[26] Berpindahnya dari kelompok Mu`tazilah dan senadanya dengan Aĥmad bin Ĥanbal serta pujian terhadapnya serta rumusan pandangan teologisnya yang cenderung fatalistik,

[25] Zainal Abidin Ahmad membagi kerajaan Abbasiyah ke dalam tiga periode yaitu kerajaan Abbasiyah I (132-218/750-833) dengan model monarkhi konstitusional, kerajaan Abbasiyah II (218-247/833-861) dengan model monarkhi absolut dengan karakter yang sangat menyolok bahwa khalifah bersikap maha kuasa, kerajaan Abbasiyah III yang merupakan zaman di mana simbol negara telah mati (247-467/861-1075). Baca: Zainal Abidin Ahmad, *(Membangun) Negara Islam* (Jakarta: Pustaka Iqra, 2001), hlm. 339.

[26] Al-Asy`arī, *al-Ibānah*, hlm. 8

mengakibatkan sebagian intelektual menilai bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) mempunyai motif politis tertentu ketika merumuskan pemikiran-pemikiran teologisnya.

Setelah al-Asy`arī (w. 324/935) merumuskan pokok-pokok pikirannya, ia tidak segera disambut oleh khalayak ramai. Ia masih tetap menjadi sosok yang mencurigakan. Namun berkat keteguhannya, akhirnya ajarannya menjadi sebuah teologi baru. Aliran ini segera berkembang meluas. Setidaknya ada dua alasan pokok mengapa aliran ini cepat berkembang. Pertama, alasan yang sifatnya substansial yaitu lebih dikarenakan formulasi teologisnya yang simpel dan tidak terlalu filosofis di samping juga berusaha meletakkan Tuhan sebagai yang serba segalanya. Simplisitas ini, misalnya, terdapat pada formulasi "dengan tanpa bagaimana" (*bi lā kayf*) yaitu "dengan tanpa mempunyai bentuk dan batasan "(*lā yukayyaf wa lā yuhad*). Kedua, alasan yang sifatnya politis. Sejarah telah menunjukkan bahwa ajaran al-Asy`arī (w. 324/935) mampu memikat rakyat banyak berkat campur tangan penguasa. Keterlibatan al-Qādir lewat *Risālah Qādiriyyah*-nya dan Nizhām al-Muluk dengan *Madrasah Nizhāmiyyah*nya menjadikan ajaran al-Asy`arī semakin efisien.[27]

Kendati merupakan reformasi yang sukses, bangunan teologi yang digagas oleh al-Asy`arī (w. 324/935) juga merupakan pemikiran yang banyak menuai kritik pedas. Hassan Hanafi, misalnya, menyebut teologi al-Asy`arī (w. 324/935) sebagai ideologi kekuasaan. Menurutnya sejarah teologi tersebut menunjukkan dengan jelas bahwa ia telah menjadi sebuah ideologi politik. Keluar dari teologi itu

---

[27] Masa kekuasaan al-Qādir didukung sepenuhnya oleh al-Māwārdi sebagai pemikir politiknya melalui *al-Aĥkām al-Sulthāniyyah* dan Nizhām al-Muluk didukung sepenuhnya oleh al-Gazāli sebagai penasehat politiknya melalui *al-Tibr al-Masbūk fī Nashāiĥ al-Muluk*. Keduanya adalah penerus al-Asy`arī. Hal ini menunjukkan bahwa ada dukungan politik dari kekuasaan kepada pemikiran teologis al-Asy`arī (w. 324/935). Oleh karena itu Karen Armstrong menilai bahwa faktor utama yang menyatukan semua Muslim Sunni adalah bersifat politis. Baca: Karen Armstrong, *Islam Sejarah Singkat* (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2002), hlm. 88-92.

berarti subversi, kafir dan pengkhianat. Teologi tradisional tersebut merupakan sejarah persembahan terhadap penguasa. Mengabdi kepada sultan berarti mengabdi kepada Tuhan. Sejak semula mental seseorang dibentuk menjadi peminta, sehingga kapan dan di mana saja ada saluran kompensasi, maka ia akan segera melaksanakan fungsi tersebut. Akibat yang paling fatal adalah teologi kehilangan fungsinya sebagai pembebas dan kontrol sosial. Teologi pada akhirnya, secara politis, tidak lain sekedar instrumen legitimasi *status quo*.[28]

Jika kritik yang dinyatakan Hassan Hanafi itu benar, tentu implikasi yang timbul dari pemikiran al-Asy`arī (w. 324/935) memang serius. Serius, karena wilayah yang menerapkan ajaran al-Asy`arī (w. 324/935) cukup luas. Pertanyaan yang kemudian mucul adalah apakah sebuah kekuasaan, terutama yang labil dan mendapatkan perlawanan politik yang kuat, harus mendapatkan dukungan politis yang kuat melalui bahasa teologi? Apakah al-Asy`arī (w. 324/935) melalui berbagai karyanya sedang memainkan peran itu? Mengingat konteksnya yang berbeda, maka apakah dengan demikian pemikiran teologi dan politik yang dibangun oleh al-Asy`arī (w. 324/935) ini sudah tidak lagi relevan untuk dijadikan sebagai acuan, sehingga sudah selayaknya untuk diganti oleh yang baru sama sekali? Ataukah sebenarnya masih tetap relevan, tentu saja dengan syarat harus melalui proses pemaknaan ulang? Inilah kegelisahan yang mendorong penulis untuk kemudian melakukan sebuah penulisan tentang pemikiran politik Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) yang menjadi rintisan bagi pemikiran politik di dunia sunni.

Kata politik diambil dari kata dalam Bahasa Inggris *politic* yang berarti *acting or judging wisely, well judged, prudent*.[29] Istilah ini berasal dari Bahasa Yunani *politicos* dan Bahasa Latin *politicus*

---

[28] Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam antara Modernisme dan Postmodernisme*, terj. Imam Azis dan Jadul Maula (Yogyakarta : LKiS, 1993), hlm. 91.

[29] A.S. Hornby, A.P. Cowic (ed.), *Oxford Advanced Learner`s Dictionary of Current English* (London: Oxford University Press, 1974), hlm. 645.

yang berarti berhubungan dengan warga negara. Istilah tersebut kemudian diserap oleh bahasa Indonesia dengan beberapa arti, yaitu segala urusan dan tindakan (kebijaksanaan, siasat dan sebagainya) mengenai pemerintahan sesuatu negara atau negara lain, tipu muslihat atau kelicikan dan sebagaimana bagi sebuah didiplin ilmu yaitu ilmu politik.[30]

Politik pada umumnya dapat dikatakan sebagai bermacam kegiatan dalam suatu sistem yang menyangkut proses menentukan dan melaksanakan tujuan. Pengambilan keputusan mengenai apakah yang menjadi tujuan dari sistem politik menyangkut seleksi antara beberapa alternatif dan penyusunan skala prioritas dari tujuan yang telah dipilih. Agar pencapaian tujuan yang telah digariskan bisa terealisir secara efektif, maka diperlukan adanya kebijaksanan-kebijaksanaan umum yang menyangkut pengaturan dan pembagian dari berbagai sumber yang ada. Untuk melaksanakan itu semua disyaratkan secara mutlak adanya kekuasaan dan kewenangan yang akan dipakai baik untuk membina hubungan kerja yang baik maupun untuk menyelesaikan berbagai ketegangan yang mungkin timbul selama proses tersebut berlangsung.

Dari paparan di atas, dapat diketahui bahwa dalam diskursus politik ada dua konsep utama yaitu kewenangan dan kekuasaan (*authority and power*), sekalipun ada juga beberapa konsep yang turut menentukan seperti yang telah dikemukakan di depan. Kewenangan dan kekuasaan inilah yang memungkinkan siapapun yang memegangnya bisa melakukan tindakan secara efisien dan efektif, sehingga apa yang ditargetkan bisa lebih mudah tercapai.

Kewenangan adalah kekuasaan yang dilembagakan (*institutionalized power*).[31] Dengan kata lain, sebagaimana ditegaskan oleh Lasswell dan Kaplan,[32] kewenangan adalah kekuasaan formal

---

[30] W.J.S Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1983), hlm. 763.

[31] Miriam Budiardjo, *Demokrasi di Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), hlm. 89.

[32] Baca: Harold D. Lasswell dan Abraham Kaplan, *Power and Society* (New

(*formal power*). Dengan demikian konsep politik yang didasarkan pada kewenangan teraktualisasikan melalui lembaga-lembaga resmi. Sehinga, pada akhirnya konsep ini menyatakan bahwa politik memusatkan perhatian kepada negara dan berbagai lembaga formal yang ada di dalamnya.

Negara adalah suatu organisasi dalam suatu wilayah yang mempunyai kekuasaan tertinggi yang sah dan yang ditaati oleh rakyatnya. Pendekatan yang digunakan dalam konsep ini adalah pendekatan institusional. Tidak semua tindakan untuk mempengaruhi orang lain adalah bentuk tindakan politik. Pada kelompok ini tercatat nama-nama seperti Roger F. Soltau, J. Barents

Di pihak lain, konsep yang memusatkan titik perhatiannya kepada kekuasaan dalam hidup bersama[33] menyatakan bahwa politik adalah semua kegiatan yang menyangkut masalah merebut dan mempertahankan kekuasaan. Kekuasaan adalah *"a relationship in which one person or group is able to determine the action of another in the direction of the former`s own ends"* [34] (sebuah hubungan di mana seseorang atau kelompok dapat menentukan tindakan seseorang atau kelompok lain agar sesuai dengan tujuan dari pihak pertama). Kekuasaan ini tanpa mempersoalkan dari mana sumber kekuasaan itu berasal; apakah berasal dari kedudukan resmi sebagai pemimpin, atau berasal dari kekayaan, atau juga berasal dari agama. Pada kelompok ini tercatat nama seperti Harold D. Lasswell, Charles Meriam dan Abraham Kaplan.

Kerangka kerja penulisan ini lebih cenderung diarahkan kepada konsep pertama, yaitu kewenangan. Pemilihan batasan ini lebih banyak disebabkan oleh ketegasan ruang lingkup yang diberikan oleh konsep kewenangan dibanding konsep kekuasaan. Seluruh aktivitas yang berusaha mengarah kepada otoritas, baik itu adalah tindakan yang jelas-jelas untuk berada di dalamnya maupun

---

Haven: Yale University Press, 1950).

[33] Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992), hlm. 8-13.

[34] Harold D. Lasswell dan Abraham Kaplan, *Power*, hlm. 74.

hanya sekedar memberikan legitimasi kepadanya adalah sebuah tindakan politik.

Berbeda dengan itu, konsep kekuasaan kelihatan sangat elastis, bahkan tidak jelas batasnya. Dengan adanya batasan utama "sesuai dengan tujuan orang pertama" rasanya sulit dibedakan antara tindakan politik dan non-politik. Bisa dipastikan bahwa dalam sektor apapun pola-pola hubungan kemasyarakatan berada dalam relasi yang demikian. Seorang pemimpin agama, misalnya, pasti menghendaki masyarakat mengikuti apa yang disampaikan, padahal ia tidak bermaksud untuk mendapatkan posisi tertentu di pemerintahan, dalam level yang paling rendah sekalipun.

Dalam kaitannya dengan konsep-konsep ini, teori kekuasaan merupakan sebuah teori yang patut digunakan untuk melihat realitas politik yang berkembang. Ada beberapa penggagas teori kekuasaan. George Catlin, misalnya, mengembangkan sebuah teori sistematis atau kerangka konseptual bagi ilmu politik di mana kekuasaaan ditempatkan sebagai pusat teori. Dengan menggunakan definisi Max Weber tentang politik sebagai perebutan kekuasaan atau usaha saling mempengaruhi dari para pemegang kekuasaan, Catlin memandang politik sebagai studi tentang pemerintahan jika pemerintahan berarti pengawasan. Bidang politik, baginya, adalah kontrol-kontrol sosial atau lebih khusus lagi tentang hubungan kontrol sosial.

Berbeda dengan Catlin, yang tidak secara eksplisit mengungkapkan, Lasswell dan Kaplan secara tegas menyatakan bahwa hal yang paling fundamental dari seluruh proses politik adalah pembentukan, pembagian dan penggunaan kekuasaan. Konsep kekuasaan baginya adalah partisipasi dalam membuat keputusan di mana proses tersebut merupakan sebuah proses interpersonal. Sekalipun seseorang atau kelompok tidak berada dalam struktur politik tertentu, tidak menjadi kelompok elit, tetap bisa memainkan peran-peran politik ketika dengan sangat signifikan mampu mempengaruhi berbagai keputusan yang diambil oleh

sebuah struktur politik tertentu.[35]

Dari paparan di atas, terlihat bahwa dalam penulisan ini mempunyai dua variabel yang berbeda yaitu teologi dan politik, yang keduanya mempunyai wilayah yang sangat berbeda. Keduanya saling memberi inspirasi. Inspirasi itu bukan hanya berjalan satu arah melainkan saling timbal balik. Pandangan teologi memberikan inspirasi berbagai konsep politik yang dikembangkan; sebaliknya peristiwa-peristiwa politik juga menjadi inspirasi bagi terbentuknya pandangan teologi.

Persenyawaan antara dua variabel tersebut kemudian melahirkan variabel baru. Jika sebelumnya dua variabel tersebut menunjuk pada institusi yang saling terpisah, variabel baru yang terbentuk merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan dan membentuk pengertian tersendiri. Salah satu variabel yang lahir adalah teologi politik. Proses pembentukan variabel baru tersebut bisa dijelaskan dengan pendekatan sejarah. Sebagaimana terbukti dalam sejarah bahwa awal terbentuknya pandangan teologi adalah bermula dari berbagai persoalan politik yang kemudian menjadi faktor pendorong bagi formulasi teologi. Pada ranah inilah kemudian terbentuk konsep teologi politik yaitu teologi yang disusun dari dan untuk membangun dan memapankan kekuatan politik. Di samping itu, para perumus teologi juga merasa berkepentingan untuk melindungi kepentingan pandangan teologis supaya mendapatkan perlindungan dari kekuasaan politik. Semangat seperti ini mendorong mereka untuk memformulasikan pandangan dan sikap politiknya dengan dasar keyakinan teologis sesuai dengan kenyataan pada waktu itu.

Sesungguhnya penulisan tentang paradigma politik sunni telah banyak dilakukan oleh para pemikir, baik Barat maupun Islam. Demikian pula, pemikiran Abū al-Ĥasan al-Asy`arī juga telah banyak diungkap karena dia sebagai peletak dasar *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah* yang mempunyai pengikut cukup banyak di dunia. Akan

[35] *Ibid.*, hlm. 245-250.

tetapi, kebanyakan penulisan mengenai al-Asy`arī (w. 324/935) cenderung bersifat *kalāmiyyah.*

Salah satu karya yang secara khusus membahas tentang al-Asy`arī (w. 324/935) adalah buku berjudul *Abū al-Ĥasan al-Asy`arī.* Buku ini ditulis oleh Ĥamūdah Gurābah. Sebagai buku yang membicarakan tentang subyek, buku ini relatif lengkap berbicara tentang al-Asy`arī (w. 324/935). Hanya saja, buku ini tidak berbicara sisi politik al-Asy`arī (w. 324/935) secara utuh. Ia lebih banyak berbicara tentang pandangan-pandangan teologisnya dalam menjawab berbagai pandangan teologis kelompok lain.

Buku lain yang berbicara tentang al-Asy`arī (w. 324/935) secara khusus adalah *Al-Asy`ari (874-935 M) Misteri Perbuatan Manusia dan Takdir Tuhan* karya Nukman Abbas. Berbeda dengan buku sebelumnya, buku yang disebut terakhir ini lebih memfokuskan pada satu tema pokok dari gagasan besarnya yaitu mengenai perbuatan manusia. Penulis buku ini berkesimpulan bahwa pandangan al-Asy`arī (w. 324/935) tidak sama persis dengan Jabariyah karena dalam pandangan al-Asy`arī (w. 324/935) manusia mempunyai keaktifan sehingga tetap bisa dikenai pertanggungjawaban.

Karya lain yang membahas tentang pemikiran al-Asy`arī (w. 324/935) adalah *Pemikiran Teologi al-Asy`ari dan Etos Kerja* oleh Umar Hidayat. Sebagaimana tercermin dalam judulnya, tulisan yang merupakan tesis S2 di UIN Sunan Kalijaga ini, membicarakan peran atau pengaruh pemikiran teologi al-Asy`arī (w. 324/935) terhadap etos kerja manusia. Tulisan ini sama sekali tidak membicarakan mengenai gagasan-gagasan politik al-Asy`arī (w. 324/935).

Aĥmad Maĥmūd Shubĥī dalam karyanya yang berjudul *fī `Ilm al-Kalām* jilid II yang khusus berbicara tentang *Asyā`irah* dimana al-Asy`arī (w. 324/935) ditempatkan sebagai figur sentral pun tidak banyak berbicara tentang hal-hal politik dari pemikirannya. Pembicaraan mengenai al-Asy`arī (w. 324/935) hanya menempati sebagian kecil dari keseluruhan pembicaraan mengenai kelompok Asy`ariyah. Pembicaraan itu pun hanya berkisar persoalan teologis.

Demikian pula karya-karya besar yang berbicara mengenai golongan-golongan dalam Islam hanya menjadikan al-Asy`arī (w. 324/935) sebagai bagian dari buku tersebut. *Al-Milal wa al-Niĥal* karya al-Syahrastānī, misalnya, yang berbicara secara ensiklopedis tentang berbagai golongan baik dalam Islam maupun agama-agama, hanya menjadikannya sebagai bagian kecil pembahasan dalam keseluruhan pembahasaaan. Demikian pula dengan *al-Fishal fi al-Milal wa al-Ahwa wa al-Niĥal* karya Ibn Hazm berbicara hal yang sama dengan al-Syahrastānī. Sedangkan buku yang berjudul *al-Madzāhib al-Islāmiyyah* karya Muĥammad Aĥmad Abū Zahrah menelaah tentang mazhab-mazhab yang ada dalam Islam. Buku ini memang berbicara tentang mazhab dalam politik dan mazhab dalam teologi, tetapi penulis buku ini hanya semata-mata memotret mazhab-mazhab tersebut dalam panggung sejarah Islam. Keduanya dibicarakan secara terpisah, tidak ada keterkaitan antara yang satu dengan yang lainnya. Dalam kaitannya dengan ini Asy`ariyah, bersama-sama dengan Mu`tazilah, diidentifikasi sebagai mazhab teologi, tidak ada pembicaraan yang mengarah kepada persoalan politik. Sedangkan Syī`ah dan Khawārij merupakan mazhab politik.

Karya yang mengonsentrasikan kepada teologi politik, khususnya dalam karya al-Asy`arī (w. 324/935), sepanjang pengetahuan penulis, masih sedikit. Jika *toh* ada, hanya secara sambil lalu sehingga tidak bisa memberikan informasi utuh bagaimana hubungan aspek-aspek politik dengan konsep teologi yang dibangun oleh al-Asy`arī (w. 324/935) sehingga melahirkan gagasan teologi politik. Bagaimana dialektika antara keduanya sehingga saling memberikan inspirasi satu oleh yang lainnya dan bagaimana pula implikasi bangunan teologi politiknya terhadap praktik politik.

Hassan Hanafi, misalnya, khetika menguraikan gagasannya melalui *Mā dzā Ya`nī al-Yasār al-Islāmī* dan Asghar Ali Engineer melalui *Islam and Its Relevance to Our Age*-nya mengritik al-Asy`arī (w. 324/935) secara pedas. Keduanya menengarai bahwa teologi yang dibangun al-Asy`arī (w. 324/935) merupakan teologi kekuasaan.

Bangunan teologi yang dibuatnya memberikan dukungan penuh bagi kemungkinan munculnya kesewenangan kekuasaan politik. Mereka belum membuktikan secara historis hubungan antara keduanya apakah bangunan pemikiran al-Asy`arī (w. 324/935) betul-betul lahir untuk dan dijadikan sebagai sandaran politik bagi sebuah kekuasaan politik pemerintahan.

Tulisan lain yang berjudul *Mu`āmalat al-Ĥukkām fi Dhau al-Kitāb wa al-Sunnah* karya `Abd al-Salām bin Barjas bin Nashīr Alu `Abd al-Karīm, sekalipun diterjemahkan menjadi *Sikap Politik Ahlus Sunnah wal Jamaah terhadap Pemerintah* juga tidak berbicara tentang hal-hal yang sifatnya politik dari al-Asy`arī (w. 324/935), melainkan berbicara tentang sikap politik kelompok Ahlus Sunnah wal Jamaah secara umum, bukan berbicara secara spesifik terhadap karya al-Asy`arī(w. 324/935).

Sedikit berbeda dengan buku-buku terdahulu yang kebanyakan berbicara pada tataran seharusnya, *(membangun) Negara Islam* oleh Zainal Abidin Ahmad berusaha mengetengahkan perpaduan antara yang seharusnya dan yang senyatanya, antara normativitas dan historisitas perpolitikan Islam. Mula-mula buku ini memaparkan dasar-dasar normatif bagi sebuah negara Islam. Bagaimana sebuah negara Islam mestinya dibentuk? Setelah menguraikan aspek normatif Islam, kemudian ia memotret realitas politik Islam dalam lintasan sejarah Islam.

Dalam nada yang hampir sama, Munawir Sjadzali dalam karyanya yang berjudul *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* memaparkan normativitas dan historisitas pemikiran politik. Berbagai pemikiran politik dari semenjak masa klasik hingga masa kontemporer diuraikan dalam karyanya itu. Abdul Azis Thaba dengan karyanya yang berjudul *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* menginformasikan dialektika antara Islam dan Negara pada masa pemerintahan Orde Baru di Indonesia; Bahtiar Effendy melalui *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* mencoba mengetengahkan berbagai transformasi

pemikiran politik Islam di Indonesia sekaligus juga memotret perpolitikan Islam di Indonesia.

Dua tulisan lain yang bernuansa hampir sama yaitu karya Ridwan yang berjudul *Paradigma Politik NU Relasi Sunni-NU dalam Pemikiran Politik* dan tulisan Ali Mukromin yang berjudul *Sunni dan Kekuasaan Politik* juga tidak banyak berbicara tentang al-Asy`arī (w. 324/935). Sekalipun tokoh ini adalah figur sentral dalam kelompok Sunni, namun tokoh ini tidak mendapatkan perhatian serius di dalam penulisan-penulisan tersebut.

Dengan demikian, sebenarnya ada banyak judul karya yang sejenis dengan judul yang sedang penulis lakukan. Akan tetapi, hampir secara keseluruhannya berbicara secara umum tentang Islam, berbicara tentang wilayah-wilayah tertentu dari berbagai dunia Islam atau berbicara tentang tokoh-tokoh yang telah jelas-jelas diidentifikasi memiliki pemikiran politik. Sementara itu, para penulis mengenai al-Asy`arī (w. 324/935) hanya menyentuh pada sisi-sisi yang melulu *kalāmiyyah* sifatnya, sedangkan aspek-aspek politik yang ikut menggerakkan pemikiran teologisnya dan pemikiran teologi politiknya yang cukup penting dari pemikirannya belum dibicarakan secara lebih mendalam. Buku ini bermaksud untuk mengisi kekososngan informasi menganai hal itu.

Bab II

ABU AL-HASAN AL-ASY`ARĪ: PELETAK FONDASI IDEOLOGI SUNNI

"*Theology is nothing, if not rooted in particular situation and transcends it. It is the tension between its rootedness and transcendence that makes it creative. Theology is both contextual and normative.*"[1] Demikian pernyataan Asghar Ali Engineer ketika membicarakan tentang teologi. Pernyataan ini menegaskan bahwa sekalipun teologi sebagai sebuah disiplin yang banyak berbicara pada tataran spekulatif, metafisik dan transenden, tetap saja tidak bisa terlepas dari akar situasional dan temporalnya. Dialektika antara yang transenden dan mengakarnya pada situasi dan kondisi riil seperti itulah yang memungkinkan teologi menjadi dinamis dan kreatif.

Penegasan Asghar ini menunjukkan bahwa teologi sebagai sebuah produk pemikiran bukan merupakan sesuatu yang diproduksi dari ruang kosong dan steril dari budaya, tetapi merupakan hasil sapaan budaya. Tidak ada sebuah pemikiran pun

---

[1] Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology* (New Delhi: Sterling publishers Pvt., Ltd., 1990), hlm. 138.

yang dikemas dalam bahasa tertentu bisa terlepas keterikatannya dari faktor-faktor sosial budaya. Ia tidak bisa terbebas dari konteks situasi yang ada pada waktu pemikiran itu diproduksi. Sekalipun bisa jadi bahwa situasi yang sama menghasilkan pemikiran yang berbeda.

Di samping itu, pemikiran sendiri, khususnya pemikiran keagamaan yang ada di masyarakat sesungguhnya tidak lebih berada pada aras pertarungan interpretasi karena sesungguhnya tidak ada satu pun yang secara tepat persis memahami apa yang dikehendaki oleh Allah, sehingga semuanya hanya berupa penghampiran semata. Setiap interpretasi sangat dipengaruhi oleh berbagai kerangka yang membentuk sistem berpikir tertentu. Karenanya memahami sebuah produk pemikiran tanpa menyertakan pemahaman terhadap realitas yang melingkupinya merupakan sesuatu yang absurd. Dengan demikian, melihat perjalanan kehidupan sosok yang memproduksi pemikiran tertentu melalui pendekatan kesejarahan sungguh merupakan sebuah keniscayaan.

A. Sketsa Biografi

Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) adalah seorang pemikir Islam yang sukses dan mempunyai pengaruh besar bagi dunia Islam. Kesuksesan dan kebesarannya ini ditunjukkan oleh strategisnya upaya yang dilakukan hingga memberikan dampak yang signifikan berupa jumlah pengikut yang banyak hingga sekarang. Karenanya, wajar jika Karen Armstrong memberikan penilaian bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) adalah sosok terpenting dalam upaya konsolidasi Sunni.[2] Demikian pula, dalam pandangan Nurcholish Madjid,[3] al-Asy`arī (w. 324/935) merupakan tokoh utama dalam menengahi dua kecenderungan ekstrim.

---

[2] Karen Armstrong, *Islam Sejarah Singkat*, terj. Fungky Kusnaendy Timur (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2002), hlm. 88-92.

[3] Baca: Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 28-29.

Nama lengkap al-Asy`arī (w. 324/935) adalah Abū al-Ĥasan ibn Ismāīl ibn Abī Basyar Isĥāq ibn Salīm ibn Ismāīl `Abd Allāh Abū Mūsā al-Asy`arī. Sekalipun ia dilahirkan di Basrah, namun ia besar dan wafat di Bagdad. Berkaitan dengan wafatnya, Richard J. McCarthy menginformasikan bahwa para penulis berbeda antara satu dengan yang lain. Abū Bakr Aĥmad ibn `Alī ibn Tsābit ibn al-Khāthib al-Bagdādī mengatakan bahwa al-Asy`arī lahir tahun 260 H/873-874 M dan wafat 330 H/941-942 M; Abū al-Qāsim `Abd al-Wāhid ibn `Alī al-Asadi menyatakan bahwa al-Asy`arī wafat antara 320 H dan 330 H; sedangkan Abū Muĥammad `Alī ibn Aĥmad ibn Saīd ibn Hazm menegaskan bahwa al-Asy`arī wafat tahun 324 H/935-936 M; beberapa orang belakangan bahkan ada yang menyatakan bahwa ia wafat setelah tahun 330.[4] M.M. Sharif juga melaporkan adanya perbedaan-perbedaan tersebut.[5] Walaupun begitu, pada umumnya para penulis biografi al-Asy`arī lebih banyak bersepakat bahwa ia lahir tahun 260 H/873 M dan wafat tahun 324 H/935 M,[6] saat mana al-Kindī wafat dan Muĥammad al-Muntazhar sebagai imam ke duabelas menghilang. Al-Asy`arī (w. 324/935) dimakamkan antara Karkh dan pintu gerbang kota Basrah.[7] Sayangnya para penulis tersebut tidak melaporkan mengapa ada perbedaan-perbedaan tersebut.

Ayah al-Asy`arī (w. 324/935), Ismāīl ibn Isĥāq adalah seorang tokoh hadits. Ayahnya wafat ketika ia masih kecil. Pada waktu itu, usianya kurang lebih baru mencapai 10 tahun. Tidak ada laporan pasti pada usia berapa ayahnya wafat. Selang beberapa tahun setelah ayahnya wafat, kemudian ibunya dinikahi oleh Abū `Alī al-Jubbāi, seorang professor dari kalangan Mu`tazilah yang sangat

---

[4] Richard J. McCarthy, *The Theology of al-Ash'ari* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), hlm. 139-141.

[5] M.M. Sharif, *History of Islamic Philosophy* (Germany: Otto Harrasowitz Weisbaden, 1963), hlm. 222.

[6] Pernyataan demikian bisa dilihat dalam pengantar Muĥammad Sayyid al-Julaynid dalam Abū al-Ĥasan al-Asy`arī, *Ushūl Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah* (Kairo: Dār al-`Ulūm,tt.), hlm. 5.

[7] M.M. Sharif, *History*, hlm. 222.

berpengaruh pada waktu itu. Al-Jubbāī inilah yang kelak menjadi pembimbing dalam teologinya setelah al-Jubbāī menikah dengan ibunya pada tahun 275 H saat mana usia al-Asy`arī (w. 324/935) berusia 15 tahun.[8]

Sebelum berkenalan dengan teologi, al-Asy`arī (w. 324/935) telah terdidik terlebih dahulu secara intensif dalam bidang fiqh dan hadits. Sebelum ayahnya wafat, ia telah dititipkan kepada Zakariyyā bin Yahyā al-Sājī, seorang pakar hadits pada waktu itu. Dari al-Sājī, al-Asy`arī (w. 324/935) meriwayatkan beberapa hadits. Kepada al-Sājī pula al-Asy`arī (w. 324/935) belajar fiqh al-Syāfi`ī. Pengetahuan fiqhnya yang telah dimiliki dari gurunya itu kemudian ia kembangkan secara intensif dengan mengikuti forum setiap hari Jumat di masjid al-Manshūr yang diasuh oleh Abū Isĥāq al-Marūzī (w. 340 H), seorang ulama fiqh pada waktu itu.[9]

Lingkungannya yang kondusif dan intelektualitasnya yang cemerlang menjadikannya sebagai sosok yang memiliki kehausan intelektual untuk terus melakukan pencarian. Ia tertarik dengan berbagai bidang ilmu. Hadits dan fiqh yang dipelajarinya tidak membuatnya puas. Setelah ibunya menikah dengan Abū `Ali al-Jubbāi, ia mulai berkenalan dengan teologi. Perkenalannya yang intensif dengan teologi melalui ayah tirinya ini membuatnya memutuskan untuk lebih memusatkan perhatiannya kepada teologi yang menurutnya justru lebih mendasar, di samping karena berbicara tentang hal-hal pokok yaitu simpul-simpul keimanan manusia, juga karena besarnya peran akal dalam disiplin itu. Dalam bidang teologi ini, al-Asy`arī belajar secara lebih intensif mengenai teologi Mu`tazilah di bawah bimbingan tokoh-tokohnya seperti al-Jubbāī dan al-Syaĥĥām.

Dari berbagai latihan dan berkat kecerdasannya, dalam waktu relatif singkat al-Asy`arī (w. 324/935) menjadi salah satu tokoh Mu`tazilah dengan tingkat kredibilitas tinggi. Ia dipercaya oleh

---

[8] Abū al-Ĥasan al-Asy`arī, *Ushūl,* hlm. 9-10.
[9] *Ibid.,* hlm. 5.

guru-gurunya, terutama al-Jubbāī dalam berbagai perdebatan karena dikenal pandai dalam berdebat. Al-Jubbāī sendiri dikenal sebagai seorang yang tulisan-tulisannya tajam akan tetapi dalam hal berdebat masih kalah jika dibandingkan dengan al-Asy`arī (w. 324/935).[10]

Sekalipun menempati posisi terhormat di kalangan Mu`tazilah, pergulatan intelektualnya ternyata mencapai titik kulminasi. Ia mulai ragu terhadap kebenaran sistem keimanan yang dianut dan diperjuangkannya selama ini. Tepatnya, pada usia 40 tahun al-Asy`arī (w. 324/935) mengalami kebimbangan yang disebabkan oleh berbagai hal sehingga akhirnya membawa konversi pemikiran teologis. Bahkan dengan kepiawaian logika yang dipelajarinya dari Mu`tazilah, ia kemudian berbalik menyerang Mu`tazilah dengan sangat gencar.[11]

Beberapa penulis biografi al-Asy`arī (w. 324/935) menginformasikan bahwa ia bergelut dengan Mu`tazilah selama 40 tahun.[12] Al-Julaynid membantah pendapat itu. Al-Julaynid menegaskan bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) berada di Mu`tazilah hanya sekitar 22 tahun. Fakta ini disandarkan pada argumen bahwa ia ditinggalkan oleh ayahnya dalam masa kanak-kanak ketika umurnya kurang dari 10 tahun. Sementara itu, sebelum perkawinan ibunya dengan al-Jubbāi ia menggeluti pendidikan dalam bidang hadits dan fiqh sampai berusia 15 tahun. Dengan demikian persentuhannya dengan Mu`tazilah, tanpa meninggalkan keseriusannya dalam mempelajari hadits dan fiqh, dimulai pada usia 15 tahun atau sekitar tahun 275 H

---

[10] Aĥmad Amīn, *Zhuhr al-Islām* (Beirut: tp., 1969, jilid IV), hlm. 65.

[11] Kasus yang sama dengan al-Asy`arī juga terjadi pada al-Gazālī, penerus paling utama dari mazhab Asy`ariyah. Jika al-Asy`arī dalam bidang teologi, al-Gazālī dalam bidang tasawuf. Sebagaimana diketahui bahwa al-Gazālī adalah seorang filosof, yang karena sesuatu hal, kemudian berbalik menyerang filsafat. Karya monumental dalam bidang ini adalah *Tahāfut al-Falāsifah.*

[12] Pendapat seperti ini, misalnya, diungkapkan oleh Harun Nasution dengan merujuk kepada Mushthafa ‘Abd al-Rāziq menyatakan "... dan menjadi pengikut Mu`tazilah selama 40 tahun." Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 64.

saat mana al-Jubbāī menikahi ibunya. Di sisi lain ternyata tulisannya yang bernuansa menolak Mu`tazilah mulai ditulis pada tahun 297H.[13]

Proses peralihan al-Asy`arī (w. 324/935) dari Mu`tazilah ke Sunni melalui dua fase, yakni fase Bashrah dan fase Bagdad. Pada fase Bashrah selain mendukung pandangan Sunni mengenai adanya tujuh sifat Allah, ia juga memberikan penjelasan terhadap ayat-ayat antropomorfis dalam al-Quran. Fase kedua dimulai setelah ia pindah ke Bagdad di mana pandangan Aĥmad bin Ĥanbal demikian kuat.[14] Dalam fase kedua ini ia tidak lagi menjelaskan tentang ayat antropomorfis dan sebagai gantinya mengajukan formula *bi lā kaifa wa lā tasybīh*. Formula *bi lā kaifa* yang berasal dari Mālik bin Anas (w. 179 H/925 M) kiranya ditujukan kepada Mu`tazilah dan formula *lā tasybīh* ditujukannya untuk memukul kaum Musyabbihah.[15]

Tidak ada kepastian apa yang menyebabkan al-Asy`arī (w. 324/935) mengalami kebimbangan. Ibn Nadīm sebagaimana diinformasikan oleh Al-Julaynid menyatakan bahwa salah satu yang menyebabkan keraguan al-Asy`arī (w. 324/935) kepada Mu`tazilah adalah karena pandangan tentang keadilan Allah yang terkesan menghilangkan aspek kekuasaan-Nya dan tentang penciptaan al-Quran.[16] Sebagaimana diketahui bahwa berdasarkan logika penyucian yang dikembangkan oleh Mu`tazilah, mereka berkeyakinan bahwa kekuasaan Allah terbatas. Allah tidak mungkin melakukan perbuatan yang bertentangan dengan nilai keadilan diri-Nya sendiri. Allah pasti melakukan yang terbaik bagi manusia (*al-shalāĥ wa al-ashlaĥ*). Pandangan demikian menimbulkan kesan bahwa terdapat unsur paksaan dari luar mengenai apa yang diperbuat Allah. Bagi al-Asy`arī (w. 324/935) keberadaan Allah yang

---

[13] Abū al-Ĥasan al-Asy`arī, *Ushūl,* hlm. 9-10

[14] Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-jeram Peradaban Muslim* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 51.

[15] Duncan B. Macdonald. *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitusional Theory* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1903), hlm. 191.

[16] Abū al-Ĥasan al-Asy`arī, *Ushūl,* hlm. 6.

demikian sangat meragukan karena mereduksi kekuasaan Allah.

Sementara beberapa informasi yang lain sampai sekarang sebatas pada tiga faktor yang mendorong terjadinya peristiwa tersebut.[17] Peristiwa pertama, adanya petunjuk langsung dari nabi melalui mimpi yang berlangsung selama tiga kali yang menegaskan bahwa *ahl al-hadīts*-lah yang benar, bukan Mu`tazilah. Dalam mimpi pertama Nabi Muhammad memerintahkan kepada al-Asy`arī (w. 324/935) untuk memepertahankan doktrin yang berasal dari Nabi. Dalam mimpi kedua Nabi Muhammad menanyakan kepada al-Asy`arī (w. 324/935) bagaimana ia akan melaksanakan perintah Nabi Muhammad tersebut. Mimpi ketiga, karena al-Asy`arī (w. 324/935) mengalami keraguan melaksanakan tugas itu, maka Nabi memerintahkan untuk segera melaksanakan tugas itu dengan tanpa meninggalkan Kalām.[18]

Peristiwa kedua yaitu perdebatan antara al-Asy`arī (w. 324/935) dengan gurunya, Abū `Alī al-Jubbāi tentang keharusan Allah untuk berbuat yang baik, bahkan terbaik bagi manusia (*al-shalāĥ wa al-ashlaĥ*). Aĥmad Maĥmūd Shubĥī menyatakan bahwa ada dua perdebatan yang menyebabkan al-Asy`arī (w. 324/935) mulai meragukan logika Mu`tazilah. Perdebatan pertama adalah tentang persoalan kedudukan tiga orang setelah meninggal, sedangkan perdebatan kedua adalah mengenai sifat Allah. Hanya saja di antara kedua perdebatan itu, perdebatan pertama yang popular di masyarakat. Adapun peristiwa ketiga adalah karena al-Asy`arī (w. 324/935) merasa kecewa akibat kekalahannya dalam perebutan kursi kekuasaan di Mu`tazilah dengan saudara tirinya, Abū Hāsyim, anak al-Jubbāī.[19] Sebab ketiga ini diragukan oleh Montgomery Watt

---

[17] Berbagai alasan yang coba dikedepankan, baik oleh kalangan pemikir Islam maupun non-Islam ternyata dianggap tidak memuaskan. Ahmad Amin, misalnya, menyatakan alasan-alasan yang dibangun berkaitan dengan keluarnya dari Mu`tazilah itu tidak meyakinkan. Baca: Ahmad Amin, *Zhuhr*, hlm. 65.

[18] W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), hlm. 304-305.

[19] *Ibid.*, hlm. 306. Lihat juga: Montgomery Watt, *Early Islam* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), hlm. 189.

karena sangat minimnya bukti yang mendukung anggapan ini. Ada kemungkinan lain yang diungkapkan oleh Watt yaitu al-Asy`arī (w. 324/935) merasa khawatir dengan kondisi politik yang semakin tidak menentu pada waktu itu karena adanya ancaman dari berbagai pemberontakan Khawarij.[20]

Perdebatan pertama mengisahkan tentang tiga orang yang berbeda yaitu seorang mukmin, seorang kafir dan seorang anak. Ketika al-Asy`arī (w. 324/935) mempertanyakan kedudukan: mukmin, kafir dan anak kecil di akhirat kepada al-Jubbāi, dengan tegas al-Jubbāi menjawab bahwa yang mukmin mendapat tingkat baik dalam surga, yang kafir masuk neraka sedangkan yang masih kecil terlepas dari bahaya neraka, tetapi tidak sama dengan yang taqwa yang masuk surga. Ia berada di antaranya (*al-manzilah bain al-manzilatain*). "Seandainya yang kecil ingin memperoleh tempat yang lebih tinggi di surga, bisa tidak?" Pancing al-Asy`arī (w. 324/935). "Tidak bisa. Seseorang yang mungkin mendapat tempat yang baik itu karena ketaqwaannya kepada Allah. Anak kecil belum mempunyai ketaqwaan kepada Allah" Kata al-Jubbāi berargumen. "Kalau anak itu mengatakan kepada Allah bahwa itu bukan salahnya dan jika sekiranya Allah membolehkan dirinya terus hidup pasti ia akan mengerjakan perbuatan-perbuatan baik seperti yang dilakukan orang mukmin?" Kata al-Asy`arī (w. 324/935) terus mengejar. Dengan tangkas al-Jubbāi menjawab "Pasti Allah akan menjawab bahwa Dia tahu jika anak itu terus hidup akan berbuat dosa dan oleh karena itu akan kena hukum. Maka untuk kepentingannya Allah mencabut nyawanya sebelum sampai kepada umur tanggung jawab." "Kalau begitu" sergah al-Asy`arī (w. 324/935) "Kenapa kepentingan anak itu dijaga, tetapi kepentingan orang kafir tidak dijaga?" Sampai di sini dialog antara al-Asy`arī (w. 324/935) dengan al-Jubbāi selesai. Al-Jubbāi tidak bisa menjawab pertanyaan-pertanyaan cerdas murid sekaligus anak tirinya. Kemenangan ada di pihak al-Asy`arī

---

[20] *Ibid.*

(w. 324/935).[21]

Sementara perdebatan kedua antara al-Asy`arī (w. 324/935) dan al-Jubbāī adalah mengenai sifat Allah; apakah keberadaan sifat Allah tersebut diterima begitu saja tanpa rasionalitas ataukah dengan rasionalitas tertentu.[22] Dalam perdebatan itu dikisahkan bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) bertanya kepada al-Jubbāī "Mungkinkah Allah itu dikatakan `āqil (berakal)?" Dengan tegas al-Jubbāī menyatakan "Tidak, karena kata *`aql* diderivasi dari *al-`iqāl* dan al-*`iqāl* bermakna menghalangi, sedangkan hal yang demikian bagi Allah adalah sesuatu yang mustahil, terhalang secara mutlak." Jawaban ini tidak memuaskan al-Asy`ari. Ia mengejar al-Jubbāī dengan pertanyaan baru "Bagaimana analogi Anda sekiranya Allah disebut ȟ*akīm*. Karena sesungguhnya ȟ*akīm* juga diderivasi dari kata *al*-ȟ*akamah al-lijām* yang berarti kekang, yaitu besi yang mengekang hewan supaya tidak keluar. Maka ketika ada kata yang keduanya diderivasi dari hal yang sama yaitu kekang, dan hal ini bagi Allah adalah mustahil, maka mestinya Anda juga menolak secara mutlak ke-ȟ*akīm*-an Allah swt." Sampai di sini al-Jubbāī tidak bisa menjawab, kecuali dia kemudian berkata kepada al-Asy'ari : "Mengapa Anda menolak Allah disifati dengan `ā*qil* tetapi menerima disifati ȟ*akīm*?" Kemudian al-Asy`ari menjelaskan "Karena metodeku adalah penerimaan terhadap syariat apa adanya (*al-simā` al-syar`ī*) bukan analogi kebahasaan (*qiyās al-lugawī*). Oleh karena itu, saya memutlakkan ȟ*akīm* karena syariat memutlakkannya dan menolak `ā*qil* karena syariat menolaknya. Seandainya syariat memutlakkan āqil, maka aku pun akan memutlakkannya"

Menurut hemat penulis, ketiga alasan tersebut tidak lebih adalah sebuah puncak gunung es. Sebenarnya ada banyak hal yang lebih mendasar ketimbang ketiga hal tersebut yang bersifat kasuistik dan masih layak dipertanyakan. Hal ini mengingat penjelasan-penjelasan

---

[21] Di setiap pembahasan tentang teologi al-Asy`arī perdebatan ini selalu disertakan. Perdebatan di atas merupakan terjemahan bebas Baca: Aȟmad Maȟmūd Shubȟī, *Fī `Ilm al-Kalām* jilid II (Beirut: Dār al-Nahdhah al-Mishriyyah), hlm. 45-46.

[22] *Ibid.*, hlm. 47-48.

tersebut di samping ada yang tidak bisa dijadikan sebagai sumber sejarah, seperti mimpi, sehingga praktis akan menemukan banyak kesulitan untuk melakukan proses verifikasi, juga hanya termuat dalam karya-karya teologis Asy`ariyah. Karya-karya teologis yang beredar lebih bercorak perdebatan dengan seseorang yang menjadi lawan bicara. Tidak ada data mengenai perdebatan tersebut di karya-karya Mu`tazilah. Karya al-Qādhī `Abd al-Jabbār yang berjudul *Syarĥ Ushūl al-Khamsah* sendiri sebagai karya Mu`tazilah yang lebih belakangan juga tidak ada tanda-tanda pembelaan terhadap pendahulunya. Padahal sebagaimana diketahui bahwa al-Qādhī `Abd al-Jabbār adalah salah seorang pembela Mu`tazilah. Oleh karena yang demikian ini, dalam argumentasi itu tampak adanya alur berpikir yang kurang logis dan kurang relevan dengan data historis. Khusus terhadap alasan kedua, yang disinyalir oleh Fazlur Rahman sebagai penjungkirbalikan terhadap Mu`tazilah dengan menggunakan dialektika mereka sendiri,[23] penulis menyangsikan tingkat akurasi dialog yang terjadi antara murid dan guru. Di sinilah terjadi kekuranglogisan tersebut.[24]

Bagi Mu`tazilah, si anak kecil tentu tidak akan mengajukan protes kepada Allah, karena dia sendiri tahu, bahwa sesuai dengan keadilan Allah, tempat yang cocok untuknya memang di sana. Kalau Allah menempatkan anak kecil sederajat dengan tempat orang yang taqwa, tentu dia sendiri akan merasakan bahwa Allah sudah tidak adil lagi terhadap dirinya, sebab tempatnya memang bukanlah seharusnya sederajat dengan orang-orang yang taqwa.

Di alam akhirat, menurut Mu`tazilah, tidak ada lagi perdebatan tentang keadilan Allah. Di sana, manusia sudah mendapati *al-wa`d wa al-wa`īd*- Dia sudah menepati janji. Orang yang taqwa mendapat

---

[23] Fazlur Rahman, *I s l a m*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 126.

[24] Dalam logika formal dikatakan logis jika memenuhi kriteria kebenaran yang diukur dari segi korespondensi dan koherensi. Korespondensi adalah kesesuaian antara realitas dan pernyataan, sehingga dikatakan logis jika ada data historisnya. Koherensi adalah konsistensi dan ketersambungan pemikiran di mana tidak ada pertentangan antara pernyataan yang satu dengan yang lain.

surga, yang kafir mendapat neraka, dan jika di sana terdapat yang meninggal dunia dalam keadaan masih kecil, baik anak-anak orang mukmin atau kafir, bagi mereka tidak ada alasan untuk disiksa, karena Allah Maha Suci dari penganiayaan. Orang yang kafir lebih tidak punya alasan lagi, sebab Allah lebih memperhatikan kemaslahatannya di dunia. Allah tidak menghendaki kekafirannya. Berarti, jika ia kafir sama artinya dengan kehendak diri sendiri. Sementara, dia sendiri sudah tahu akibat kekafirannya, karena ia diberi akal dan petunjuk. Jadi, kalau yang kafir harus menyalahkan Allah atas kehendak dan perbuatannya sendiri, maka ia dianggap tidak rasional.

Sebagai seorang tokoh Mu`tazilah tentu saja al-Jubbāi sangat menghargai kebebasan manusia dalam berkehendak dan bertindak (*free will and free act)*. Bukankah kaum Mu`tazilah sedemikian menekankan aspek kekuatan dan kebebasan manusia? Namun dialog keduanya justru mengindikasikan adanya kelemahan manusia dan tingkat fatalisme yang tinggi. Pada pemikiran al-Jubbāī ("Aku tahu jika kamu berumur panjang kamu akan berbuat maksiyat, karena itu mati di waktu kecil adalah lebih baik bagi kamu"). Demikian pula, pernyataan-pernyataan al-Jubbāi dalam dialog tersebut menunjukkan bahwa ia tidak berada dalam kerangka keadilan sebagaimana dibangun oleh Mu`tazilah di mana balasan yang diterima sesuai dengan perbuatan yang dilakukan

Alasan ketiga pun, menurut hemat penulis, yang ditengarai sebagai alasan politik tidak mempunyai sandaran historis yang kuat. Kehadiran al-Asy`arī (w. 324/935) di kancah intelektual jauh sesudah Mu`tazilah dibatalkan secara resmi sebagai mazhab negara dan digantikan oleh mazhab salaf. Pembekuan sebagai anutan resmi ini diawali oleh Mutawakkil yang memerintah pada tahun 232-247/847-861, sedangkan al-Asy`arī (w. 324/935) hidup pada tahun 260-324/873-935. Oleh karena itu, berbeda dengan keberadaan sebelum masa Mutawakkil yang menjadikannya sebagai mazhab resmi, Mu`tazilah di mata penguasa saat itu tentu saja tidak lagi

mempunyai pengaruh yang dominan. Mu`tazilah tidak lagi punya gigi. Karena itu, jika dalam kondisi demikian al-Asy`arī (w. 324/935) ikut-ikutan bermain politik untuk memperebutkan kursi kekuasaan di Mu`tazilah, dan untuk jangkauan lebih jauh dalam rangka memapankan posisi di mata penguasa, rasanya terlalu naif. Apalagi jika dikaitkan dengan kredibilitas, integritas dan religiositas yang dimilikinya.

Demikian pula, jika pembelaan kepada Aĥmad ibn Ĥanbal diletakkan dalam konteks politik, yaitu karena Aĥmad bin Ĥanbal dekat dengan kekuasaan sehingga ketika al-Asy`arī (w. 324/935) merapatkan barisan ke Aĥmad bin Ĥanbal maka ia akan mendapatkan keuntungan politis juga terlalu lemah, mengingat pada masa-masa setelah penulisan *al-Ibānah,* al-Asy`arī (w. 324/935) justru menyerang dengan sangat keras pola pikir yang dibangun oleh Aĥmad bin Ĥanbal. Akibatnya, al-Asy`arī (w. 324/935) sendiri menuai kecaman yang sangat pedas dari kalangan Ĥanābilah.

Lepas dari salah benar alasan yang dikemukakan banyak pihak, yang jelas al-Asy`arī (w. 324/935) memang mengalami skeptisisme. Inilah yang mendorongnya untuk melakukan kontemplasi selama 15 hari, untuk kemudian menyatakan diri keluar dari Mu`tazilah. Ia jelas telah mengalami konversi pemikiran. Konversi sesungguhnya adalah peristiwa manusiawi yang wajar terjadi pada seseorang. Ketika seseorang mencapai titik jenuh dan/atau tidak mencapai kepuasan terhadap berbagai pertanyaan yang menggelisahkannya dan/atau mendapati ada pertarungan nilai dalam dirinya, sangat mungkin konversi itu akan terjadi. McGuire menegaskan bahwa konversi adalah *"a transformation of one's self concurrent with a transformation of one's basic meaning system"*[25] (suatu perubahan diri seseorang bersamaan dengan perubahan sistem pemaknaan dasar). Ketika konversi ini terjadi pada seseorang dan kemudian merasa mendapatkan sebuah kesadaran baru, maka apa yang sebelumnya

[25] Meredith B. Mc. Guire, *Religion: The Social Context* (California: Wadsworth Publishing Company, 1981), hlm. 58-67.

menjadi keyakinannnya akan dianggap sebagai sesuatu yang salah dan perlu mendapat pelurusan, agar orang lain tidak mengambil jalan yang dinilainya salah tersebut.

Indikasi konversinya ini bisa dilihat dengan jelas dari berbagai substansi pemikirannya yang menawarkan sesuatu yang sangat bertolak belakang secara diametral dengan apa yang sebelumnya telah diyakini. Konversinya ini tercermin dalam pidatonya yang terkenal dalam sebuah masjid di Bashrah.

Saya dulu mengatakan, bahwa al-Qur'an adalah makhluk; Allah swt tidak dapat dilihat dengan pandangan mata orang mukmin di akhirat dan perbuatan jahat adalah perbuatan saya sendiri. Sekarang saya taubat dari semuanya itu. Saya lemparkan keyakinan-keyakinan lama saya, sebagaimana saya lemparkan baju ini (isyarat pada jubahnya). Dan saya keluar dari kekejian dan skandal Mu`tazilah.[26]

Di samping tiga alasan terdahulu yang sifatnya kasuistik dan masih perlu dipertanyakan, ada tiga alasan lain yang lebih mendasar dan mestinya harus lebih diperhitungkan karena secara ilmiah lebih bisa dipertanggungjawabkan. Alasan-alasan ini bergerak pada tataran pemikiran sehingga alasan-alasan ini mendasari mengapa ketika terjadi kasus tertentu kemudian konversi itu terjadi. Dengan meminjam analisis Fuad Baali dan Ali Wardi[27] serta Mc. Guire,[28] alasan-alasan tersebut, menurut hemat penulis, bisa diklasifikasikan menjadi tiga, yaitu personal-ideasional, kultural-psikologis dan sosial.[29] Alasan personal-ideasional lebih merupakan seperangkat

[26] Redaksi pidato yang panjang yang diucapkannya bisa dilihat Aĥmad Maĥmud Shubĥi, *Fī `Ilm al-Kalām,* jilid II, hlm. 51.

[27] Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic Thought Style; A Social Perspective* (Boston: G.K. Hall and Co., 1981).

[28] Mc. Guire, *Religion,* hlm. 61.

[29] Dalam menganalisis konversi Abū al-Ĥasan al-Asy`arī ini penulis mengadopsi dan menggabungkan pendekatan yang dipakai oleh Fuad Baali, Ali Wardi dan Mc. Guire. Di satu sisi Menurut Fuad Baali dan Ali Wardi, ketika menganalisis pemikiran Ibnu Khaldun, faktor-faktor yang mempengaruhi pemikiran adalah hal-hal yang bersifat personal, kultural dan sosial. Di sisi lain, menurut McGuire ada dua faktor utama penyebab konversi yaitu faktor ideasional dan faktor psikologis. Mengingat

kepercayaan yang menjustifikasi sistem pemaknaan yang dianutnya, sedangkan alasan kultural-psikologis sangat erat hubungannya dengan aspek emosi dan sikap yang dimiliki al-Asy`arī yang timbul karena budaya yang mengalir dalam dirinya, sementara alasan sosial sangat berkaitan dengan adanya interaksi dengan orang-orang di sekitarnya. Dalam skala kecil seperti orang tua, teman dan dalam skala besar adalah masyarakat sendiri.[30] Alasan sosial ini juga bisa diidentifikasi sebagai alasan politis.

Melihat perjalanan sejarah kehidupan al-Asy`arī (w. 324/935), sebagaimana dipaparkan pada bagian terdahulu, jelas sekali bahwa ia telah mengalami konversi. Memotret apa sesungguhnya yang menyebabkan konversi Abū al-Ĥasan al-Asy`arī, untuk mendapatkan hasil yang lebih jernih dalam konteks pemikiran teologisnya, menurut penulis, merupakan sebuah keniscayaan. Niscaya, karena pemikiran teologis yang dibangunnya tidak lebih merupakan ekspresi dari konversinya. Tanpa adanya konversi, maka hasil pemikirannya tentu tidak akan berubah dengan sangat drastis dan berbeda secara diametral dengan pemikiran sebelumnya. Tentu saja hal ini harus dilakukan secara komprehensif dan dalam spektrum yang lebih luas.

Aspek personal-ideasional dimaksudkan untuk memotret kecenderungan pemikiran ideasional yang sifatnya personal yaitu aspek metode berpikir dan sekaligus substansi pemikirannya sebagai hasil latihan individualnya. Salah satu hukum pemikiran adalah adanya interdependensi, kesalingbergantungan antara metode-ide yang satu dengan yang lain; ada kesesuaian antara cara berpikir dan hasil berpikirnya dari bidang tertentu dengan bidang yang lain. Dengan menggunakan sudut pandang ini, bisa dilihat ada ketidaksesuaian antara bidang-bidang yang digeluti oleh al-Asy`arī (w. 324/935).

---

al-Asy`ari telah mengalami konversi pemikiran maka penulis mengidentifikasi faktor konversinya adalah personal-ideasional, kultural-psikologis dan sosial. Baca: Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibn Khaldun,* baca juga: Mc. Guire. *Religion.*

[30] Mc. Guire, *Religion*, hlm. 61.

Dalam aspek fiqh, sebagaimana dikemukakan oleh Muhammad Sayyid al-Julaynid, al-Asy`arī (w. 324/935) adalah salah seorang yang intens mempelajari fiqh al-Syāfi`ī.[31] Ia belajar fiqh al-Syāfi`ī sejak usia yang masih sangat belia, di bawah bimbingan Zakariyya al-Sājī dan diteruskan kepada Abū Isĥāq al-Marūzī. Keduanya adalah tokoh fiqh mazhab al-Syāfi`ī sekaligus ahli hadits. Sekalipun al-Syāfi`ī adalah seorang ahli fiqh, bukan berarti ia tidak memiliki pandangan-pandangan teologis. Pada kenyataannya, pandangan-pandangannya lebih banyak bersifat tradisional. Akibatnya, persentuhan al-Asy`arī (w. 324/935) dengan pemikiran al-Syāfi`ī melalui kedua tokoh yang menjadi gurunya tersebut juga ikut mempengaruhi pemikiran teologis al-Asy`arī. Beberapa pokok pikiran teologi al-Syāfi`ī adalah bahwa al-Quran adalah *kalām* Allah sehingga bukan makhluk, Allah bisa dilihat besok pada waktu di akhirat, adanya syafaat Nabi Muhammad kepada para pelaku dosa besar dan adanya ketentuan tentang baik buruknya kehidupan.

Selain belajar fiqh al-Syāfi`ī, al-Asy`arī (w. 324/935) juga belajar pikiran pikiran tokoh lain. Syekh al-Qādhī Iyād dan Syekh Rāfi` al-Hammāl melaporkan bahwa al-Asy`arī adalah sebagai penganut mazhab Maliki,[32] dan sementara pihak ada yang mengatakan bahwa ia adalah pengkut Aĥmad bin Ĥanbal sebagaimana yang secara tegas diungkapkannya sendiri dalam *al-Ibānah*.[33]

Di aspek lain, teologi, al-Asy`arī (w. 324/935) adalah seorang yang sangat serius mempelajari teologi Mu`tazilah. Lepas dari persoalan mazhab fiqh siapa yang diikuti oleh al-Asy`arī (w. 324/935), ketiga imam mazhab tersebut adalah representasi dari kelompok tradisional dengan berbagai tingkatannya, maka tentu saja dalam kecenderungan fiqhnya pun bersifat tradisionalistik. Tidak demikian dengan kecenderungan teologinya yang rasionalistik.

---

[31] Abū al-Ĥasan al-Asy`arī, *Ushūl*, hlm. 5

[32] Umar Hasyim, *Apakah Anda Termasuk Golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamah* (Surabaya: Bina Ilmu, 1986), hlm. 66.

[33] Al-Asy`arī, *al-Ibānah `an Ushūl al-Diyānah* (Kairo : Idārah al-Munīriyah, tt.), hlm. 8.

Dari data-data ini diketahui bahwa ada ketidakcocokan substantif dan metodis. Di satu sisi pola pikir tradisionalistik yang lebih bersifat *naqlī* dan, di sisi lain, pola berpikir rasionalistik yang cenderung *`aqlī* berada dalam satu kepribadian. Kondisi kontradiktif ini jika berada dalam satu diri tentu saja cukup mengganggu.

Aspek kultural-psikologis dimaksudkan untuk memotret kecenderungan psikologis al-Asy`arī (w. 324/935) yang bersifat kultural. Artinya secara psikologis, sebagai bagian dari sebuah masyarakat, keberadaannya tidak bisa dilepaskan dari kultur yang secara umum membentuk masyarakatnya sehingga dia pun memiliki kecenderungan psikologis yang sama dengan masyarakat di mana dia menjadi bagian integralnya.

Salah satu faktor mendasar yang turut membentuk karakteristik kultural masyarakat adalah faktor antropologis. Dalam kaitan dengan ini, al-Asy`arī (w. 324/935), menurut Macdonald, merupakan keturunan terbaik dari masyarakat padang pasir (Arab) dari sebuah keluarga yang sangat ortodoks (*the best blood of the dessert and of a highly orthodox family*).[34] Kultur masyarakat Arab ini lebih cenderung dikuasai oleh sikap hidup fatalistik dan atomistik. Sikap hidup dan kultur yang seperti ini tentu menjadi tidak cocok dengan berbagai latihan yang selama ini diterimanya dari Mu`tazilah yang sangat mempercayai adanya kemampuan manusia. Sekalipun tidak bisa dikatakan bahwa faktor genetis, seperti yang ada pada al-Asy`arī (w. 324/935), pasti suatu saat akan muncul tetapi setidak-tidaknya secara psikologis hal tersebut merupakan suatu potensi sehingga sangat mungkin karakter asli tersebut muncul sewaktu-waktu jika ada faktor pendukungnya.

Jika dilihat dari aspek sosial, kehadiran al-Asy`arī (w. 324/935) di kancah intelektual mempunyai rentang waktu yang relatif dekat dengan al-Syāfi`ī yaitu berjarak lebih kurang satu abad. Relatif dekat, karena pengaruh al-Syafi`ī terasa masih sangat kuat,

---

[34] Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitusional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903), hlm. 188-189.

sekalipun jika dilihat dari rentang waktu satu abad merupakan jarak yang cukup jauh. Seperti diketahui bahwa al-Syāfi`ī adalah pendekar fiqh kelompok sunnah yang mempunyai otoritas tinggi. Pengaruh al-Syāfi`ī sendiri di dunia Islam sangat kuat, bahkan hingga masa sekarang ini. Sedemikian kuatnya pengaruh al-Syāfi`ī di dunia Islam umumnya dan dunia Arab khususnya, al-Jābirī kemudian menyamakannya dengan keberadaan Rene Descartes di Barat, khususnya di Eropa.[35] Indikator ketokohan, bahkan pengultusan terhadap al-Syāfi`ī bisa dilihat juga dari beberapa kasus yang menimpa pemikir Islam. Sebut saja Nashr Ĥamīd Abū Zayd ketika hendak "mempersoalkan" metodologi al-Syāfi`ī dalam *al-Imām al-Syāfi`ī wa ta'sīs al-Aidiyūlujiyyah al-Wasathiyyah* yang dianggapnya bahwa hasil pemikiran al-Syafi`i telah menggantikan teks pertama (al-Quran) dengan teks-teks sekunder (Sunnah Nabi dan interpretasi-interpretasi ulama). Memang, bukan hanya karena buku ini saja protes itu terjadi, melainkan sifatnya akumulatif dari berbagai karyanya yang cenderung keluar dari arus utama. Pandangan lain yang amat mendasar adalah mengenai al-Quran sebagai *textus receptus* adalah sebuah teks manusiawi. Karena dinilai mendiskreditkan, ia dihukumi murtad oleh para Islamis di sekitarnya yang kemudian dikokohkan oleh pengadilan. Pada 14 Juni 1995 Pengadilan Banding Kairo memutuskan bahwa Abu Zayd adalah seorang yang murtad dan dia harus diceraikan dengan istrinya, Ibtihāl Yūnis, dengan alasan bahwa seorang perempuan Muslim tidak dipebolehkan menikah dengan orang kafir. Keputusan ini pun dimantapkan oleh Pengadilan Kasasi Mesir pada 5 Agustus 1996.[36]

Kehadiran al-Asy`arī (w. 324/935) juga berada dalam rentang waktu dekat dengan al-Bukhārī, seorang tokoh kodifikasi hadits yang dinilai sangat otoritatif sehingga hadits yang dikumpulkan

[35] Mengenai penggambaran pengaruh al-Syāfi`ī bisa dibaca Muĥamad `Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-`Aql al-`Arabī* (Beirut: Markaz al-Tsaqāfī al-`Arabī, 1993).

[36] Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Bandung: Teraju, 2003), hlm. 1-26.

dalam karyanya dinilai paling sahih. Kehadiran al-Asy`arī hanya berjarak setengah abad dengan masa kehidupan al-Bukhari, yang dalam pemikiran teologisnya juga tampak sekali kecenderungannya yang tradisional.[37] Ia juga hidup sezaman dengan tokoh pembukuan hadits yang lain, al-Tirmidzi, selama belasan tahun. Demikian pula, ia hanya berselang beberapa puluh tahun saja dengan masa Aĥmad bin Ĥanbal, tokoh yang hingga masa al-Asy`arī (w. 324/935) adalah tokoh yang sangat dikagumi oleh masyarakat karena kegigihannya dalam membela sunnah sehingga ia harus rela keluar masuk penjara.

Fakta ini menunjukkan bahwa tampilnya al-Asy`arī (w. 324/935) bersamaan dengan konsolidasi Sunni yang hampir selesai. Apa yang dilakukan oleh tokoh-tokoh yang secara serentak membangun tradisionalisme ini, hampir bisa dipastikan membawa dampak sedemikian rupa bagi sistem berpikir dan pola hidup bermasyarakat. Artinya nilai-nilai ortodoksi yang dibangun oleh kelompok ini melalui berbagai wilayah, fiqh dan kodifikasi hadits sudah terinternalisir dalam praktek kehidupan keseharian masyarakat. Di sisi lain, dengan cerdas al-Asy`arī (w. 324/935) melihat bahwa kehidupan berdasarkan ortodoksi yang sudah berjalan itu belum tersentuh oleh adanya teologi sistematis. Sejak dibatalkannya Mu`tazilah sebaga mazhab resmi yang dipaksakan oleh negara, masyarakat tidak mempunyai acuan teologi. Al-Asy`arī (w. 324/935) sangat menyadari keterbatasan masyarakat yang hidup di sekitarnya, terutama kemampuan intelektualitasnya. Secara kuantitatif, komunitas yang mampu berpikir *njlimet,* rasional dan filosofis hanya sebagian kecil saja, sedangkan yang berpikir sederhana dan membutuhkan ketenangan hidup, terutama dalam beragama, menempati posisi yang lebih banyak. Sebagai seorang yang sadar dan merasa mempunyai tanggung jawab untuk menjaga ketentraman masyarakat, maka al-Asy`arī (w. 324/935) berusaha

[37] Mengenai pandangan-pandangan teologis al-Bukhari bisa dibaca dalam `Alī Sāmī al-Nasysyār dan `Ammār Jam`ī al-Thālibī, *`Aqāid al-Salaf* (Iskandariyah: al-Ma`ārif, 1971).

memberikan formulasi dengan berdasar pada realitas sosial tersebut. Ia ingin melihat suasana keharmonisan sosial, ketenangan hidup dan ketaatan beragama yang telah terbentuk tetap terjaga dengan baik.

Setelah al-Asy`arī (w. 324/935) menyatakan keluar dari Mu`tazilah dan menyatakan mendukung *ahl al-Ĥadīts*, ia mulai merumuskan pemikirannya yang mempunyai kecenderungan menyerang kelompok lain yang dinilainya menyimpang. Tulisan-tulisannya itu menunjukkan ia adalah seorang tradisionalis sejati. Namun demikian, dalam perjalanannya kemudian al-Asy`arī (w. 324/935) berubah haluan. Ia tidak lagi menunjukkan kecenderungannya yang semula, akan tetapi mulai menggunakan penalaran untuk menopang keyakinan teologisnya. Oleh karena itu, sekalipun al-Asy`arī (w. 324/935) telah mengidentifikasi diri sebagai bagian dari *ahl al-Ĥadīts*, ternyata jalan dan karirnya sebagai pemikir tidaklah mulus. Sebagai seorang mantan tokoh Mu`tazilah dan karena tetap menggunakan metode filsafat dalam berbagai argumentasinya, ia tetap saja menjadi sosok yang mencurigakan bagi kebanyakan umat yang sering menuduhnya menyeleweng bahkan kafir. "Musuh" yang dihadapinya pada akhirnya berkembang menjadi berasal dari dua kubu yaitu kelompok rasionalis murni dan tradisionalis murni. Untuk itulah ia merasa perlu berusaha membela diri dari serangan mereka sekaligus meyakinkan berbagai kalangan akan perlunya pengawinan antara pendekatan yang sifatnya tradisional dan pendekatan yang sifatnya rasional terhadap persoalan agama.

Namun, ibarat pisau bermata dua, apa yang dilakukan oleh al-Asy`arī (w. 324/935) berdampak positif dan negatif sekaligus. Aspek positif terlihat pada pengaruh reformasi al-Asy`arī (w. 324/935) yang tercatat sebagai salah satu yang amat sukses dalam sejarah pemikiran Islam. Pengaruh ini diakibatkan oleh *pertama*, ia berhasil melumpuhkan gerakan kaum Mu`tazilah dengan menggunakan logika mereka sendiri. *Kedua*, dengan sistem teologinya itu, ia

menjadi pendekar umat dalam menjawab tantangan gelombang Hellenisme. Boleh dikata bahwa ia tidak saja telah mengukuhkan faham salafi, tapi bahkan menyelamatkan Islam itu sendiri dari bahaya hellenisasi total.[38] Itulah sebabnya, ia mendapat banyak pengikut.

Sementara itu, dampak negatif yang harus diterimanya adalah penilaian banyak pihak bahwa ia adalah sosok berwajah ganda atau sosok dengan kepribadian terbelah[39] dan sosok yang tidak konsisten.[40] Bahkan ada juga yang menyerang dengan mengedarkan pamflet yang menyerang sisi pribadi al-Asy`arī (w. 324/935). Dalam pamflet itu, ia dinyatakan sebagai seorang yang tidak religius dan tidak bermoral.[41] Secara keseluruhan pamflet tersebut berbunyi sebagai berikut:

> *… It has been established and confirmed through transmission frim the erudites, that he (al-Ash'ari) was not religious, and that he had downplaying the shari'a, comitting fornication, and neglecting obligatiory acts (al-mafrūdāt). I heard Abū al-Ĥasan Muhammad ibn Ahmad al-Shahid at al-Ahwaz saying, "Two people who had been Mu'tazilites and then abandoned the school, became heretics: Ibn al-Rāwandī and al-Ash`arī." And I heard my brother Abū al-Ĥasan Ahmad ibn `Ali saying that he heard from al-Qādī ibn Sakhr, who himself had heard it from his uncle Abū Muhammad ibn Sakhr, frim Abū al-Fadl ibn al-Baqqāl, from a respected man, Abū `Ali ibn Jāmi`, saying, "I accompanied al-Ash`arī for twenty years, and I never saw him pray. I accompanied him on a day of `Id (one of the two most important annual religious celebrations) to the musalla (place of prayer) at Basra. And when we passed a desolated place he entered and urinated, and then came out without having washed his*

[38] Nurcholish Madjd, *Khazanah*, hlm. 29.

[39] George Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History" dalam *Studia Islamica* XVII, Paris, 1962, hlm., 43.

[40] George Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History" dalam *Studia Islamica* XVIII, Paris, 1963, hlm. 23.

[41] Dikutip dari Nurcholish Madjid, *Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa (A Problem of Reason and Revelation in Islam)* (Chicago: Illinois, 1984), hlm. 36.

hands. Upon which I said to him, 'Why do you not get something to make wudū' (ritual ablution) while the street is full of people bringing water or ice?' He replied to me, 'No, a little urine is necessary on the day of celebration .' And then he entered the musallā and prayed without wudū.

(… Telah demikian mapan dan diyakini melalui berbagai transmisi dari para kaum terpelajar bahwa dia (al-Asy'ari) tidak agamis, dan dia juga tidak melaksanakan syariah, melakukan perbuatan zina, dan menolak melaksanakan kewajiban (*al-mafrūdhāt*). Saya telah mendengar Abu al-Ĥasan Muĥammad bin Aĥmad al-Syahid al-Ahwaz mengatakan "Dua orang Mu`tazilah yang kemudian meninggalkannya dan menjadi pembuat bidah adalah Ibn al-Rāwandi dan al-Asy'arī." Saya juga pernah mendengar saudara saya Abū al-Ĥasan Aĥmad ibn `Alī mengatakan bahwa dia mendengar dari Qādhī ibn Sakhr yang telah mendengar dari pamannya Abū Muĥammad ibn Sakhr, dari Abū al-Fadhl ibn al-Baqqāl , dari orang yang sangat terhormat `Alī ibn Jāmi', mengatakan "Saya telah menyertai al-Asy`arī selama 20 tahun, dan saya tidak pernah melihatnya sembahyang. Saya penah menyertainya pada suatu hari di hari raya Id (salah satu dari perayaan keagamaan tahunan terpenting) di Mushalla Basrah. Ketika dia melewati tempat yang sunyi, dia masuk dan buang air kecil, dan kemudian keluar tanpa membasuh tangannya. Ketika saya sampaikan kepadanya "Mengapa Anda tidak mengambil sesuatu untuk berwudu, sementara jalanan penuh dengan orang yang yang mempunyai air atau es?" Dia menjawab kepada saya, "Tidak, sedikit air kencing adalah kebutuhan untuk melaksanakan shalat …." Dan kemudian dia masuk ke musalla dan salat tanpa wudu)."

Kendati pamflet tersebut sangat layak untuk dipertanyakan kebenarannya, setidak-tidaknya hal ini membuktikan bahwa al-Asy`arī memang menuai banyak serangan. Akan tetapi, satu

kenyataan yang tidak bisa diingkari adalah keberhasilannya menyatukan pola pemikiran yang saling berhadapan dan membuahkan pengaruh yang cukup luas.

B. Setting Sosial-Keagamaan: Perebutan Pengaruh Politik

Begitu diplomasi politik antara kubu`Alī bin Abī Thālib yang diwakili oleh Abū Mūsā al-Asy`arī dan kubu Muāwiyah yang diwakili oleh `Amr bin `Ash selesai dengan kekalahan di pihak `Alī bin Abī Thālib,[42] *al-fitnah al-kubr*ā benar-benar terjadi. Konflik yang serius pun sulit dihindari. Benih-benih perpecahan mulai tampak ke permukaan. Dalam kegaduhan politik seperti itulah muncul berbagai pertanyaan normatif semisal: Apa hukumnya perang sesama muslim? Bagaimana dengan mereka yang terlibat? Jawaban yang diajukan dengan argumentasinya masing-masing banyak bermunculan. Sekelompok orang menghukumi kafir setiap orang yang terlibat. Orang yang membunuh kafir, yang zina kafir, meninggalkan shalat juga kafir. Bagi mereka iman bukan hanya *al-iqrār bi al-qalbi,* tetapi juga *al-a'mal bi al-jawāriĥ* Akibat pandangan demikian hampir semua sahabat adalah kafir. `Utsmān kafir, `Alī kafir, Mu`āwiyah kafir, `Ăisyah kafir. Sementara kelompok yang mengultuskan `Ali, juga mulai mengadakan gerakan untuk mengobarkan semangat pembelaan terhadap *ahl al-bait.* Dengan merujuk hadits *ana madīnah al-`ilmi wa `aliyyu bābuh*ā *fa man arāda al-madīnah falya'ti al-bāb* (saya adalah kota ilmu dan `Ali adalah pintu gerbangnya, barangsiapa ingin masuk kota maka ia harus melalui pintu gerbang tersebut)[43] mereka coba menumbuhkan fanatisme di

[42] Diplomasi ini diajukan oleh pihak Muawiyah atas inisiatif Amr bin `Ash karena melihat posisinya yang sudah tidak menguntungkan. `Ali mempunyai banyak pendukung. Dari kalangan sahabat sendiri, dalam penulisan Fu'ad Jabali, terhitung ada 128 orang yang pro `Ali dan 35 orang yang pro Mu`awiyah. Fu'ad Jabali, *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignment* (Canada: Institute of Islamic Studies University Montreal, 1990, hlm. 252-253.

[43] Abū `Abd Allāh al-Ĥākim al-Naisābūrī, *al-Mustadrak `alā al-Shaĥīĥain,* jilid 3 (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), hlm. 126.

kalangan pengikut Ali.

Golongan yang keluar dari kelompok `Alī pada mulanya adalah pendukung `Alī yang kemudian menentangnya setelah peristiwa *taĥkīm* (arbitrase) yaitu pengambilan keputusan setelah mendengar kedua belah pihak yang bersengketa.[44] Secara politik, *taĥkīm* merupakan suatu upaya perdamaian dari pihak yang berseteru dengan melakukan gencatan senjata dan perundingan. Dalam persengketaan antara `Al*ī* dan Mu`āwiyah, proses *taĥkīm* ini diawali dengan menurunkan kepemimpinan dari kedua belah pihak terlebih dahulu, kemudian diikuti dengan diplomasi untuk mencapai jalan keluar bersama. Hanya saja dalam *taĥkīm* itu, kelompok Muawiyah yang diwakili oleh Amr bin `Ash yang seorang politisi berhasil mengelabui Abū Mūsā al-Asy`arī yang seorang ulama yang lugu. Akibatnya `Ali, secara politik, menelan kekalahan

Kelompok ini mengemukakan alasan-alasan teologis untuk mendukung pandangan dan sikap politik mereka yang menegaskan bahwa *tahkīm* adalah salah karena dengan demikian kelompok-kelompok yang bertikai itu telah jelas menyimpang bahwa yang berwenang atas kekuasaan adalah Ali. Golongan lain adalah kelompok yang tetap setia kepada Ali dan memberikan dukungan penuh kepada kekuasaaannya. Dengan demikian bisa diketahui bahwa akibat perpecahan itu muncul dua partai politik yaitu Khawarij dan Syiah. Partai yang satu mengafirkan Ali, satunya lagi mengultuskannya. Kedua partai itu muncul karena, dan secara tegas diperlihatkan sebagai, reaksi politik

Selain reaksi-rekasi politik, ada juga sikap yang sebenarnya politis, tetapi dibungkus dengan nuansa religius. Corak demikian banyak dilakukan oleh penguasa. Tentu saja langkah demikian sengaja digunakan untuk memberikan bobot dan legitimasi keagamaan bagi kekuasaannya. Mu`āwiyah, misalnya, menyadari posisinya banyak dipertanyakan masyarakat. Karena itu demi

---

[44] N.S. Doniach, *The Oxford English and Arabic Dictionary of Current Usage* (Oxford: The Clarendon Press, 1987), hlm. 57.

keabsahan pengangkatan dirinya melalui perebutan yang curang, ia menyebarkan akidah fatalistik. Kepada umat Islam didoktrinkan bahwa yang terjadi sudah merupakan *qadha* dan *qadar* Allah. Manusia harus percaya dan menerimanya. Semuanya sudah ditulis yang berarti bahwa Allah sudah ridha, maka ia menjadi khalifah berarti juga berdasar ridha Allah.

Ada juga reaksi lain lagi, tetapi sifatnya intelektual yaitu datang dari putra `Alī sendiri yang bernama Muĥammad. Ketika `Ali terbunuh, putra tunggal `Ali dari Fāthimah binti Hanafiyah ini baru berumur 18 tahun. Gerakan Muĥammad bin `Alī lebih ditekankan pada gerakan kultural dengan mengadakan pengajian di Masjid Nabawi, Madinah. Salah satu pemikiran yang dikembangkan adalah *al-amr `urf,* segala sesuatu yang terjadi adalah karena kelakuan manusia. Allah tidak ikut campur tangan, *af`āl al-`ibād min al-`ibād*. Segenap tindakan manusia adalah dari dan menjadi tanggung jawab yang bersangkutan. Inilah reaksi intelektual pertama yang menentang *qadha* dan *qadar*, menolak paham jabariyah dan kemudian dikenal sebagai *al-qadariyah al-ūlā*.[45]

Di tengah keadaan kacau balau dan situasi politik yang tidak menentu yang membuat orang sulit untuk menentukan kebenaran, ternyata ada dari beberapa generasi tabiin yang memiliki kestabilan, bisa berpikir jernih dan netral dalam menyikapi politik. Tokohnya yang terkenal antara lain Abū Ĥanīfah[46] dan Shufyān al-Tsaurī.[47] Tokoh-tokoh ini mencanangkan satu doktrin bahwa dalam situasi seperti itu satu-satunya cara untuk tetap berada di jalan

[45] Baca: W. Montgomery Watt, *Studi Islam Klasik Wacana Kritik Sejarah,* terj. Sukoyo dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), hlm. 113.

[46] Nama lengkap Abū Ĥanīfah adalah Nu`mān bin Tsābit al-Kūfī. Ia lahir pada tahun 80 H dan wafat pada thun 150 H. Ia belajar fiqh pada Hammād bin Abī Sulaimān. Ia adalah seorang yang kaya tapi zuhud. Lihat: `Abd al Qāhir bin Thāhir bin Muhammad al-Bagdādī, *al-Farq bain al-Firaq* (Kairo: Maktabah Muhammad `Alī Subaih wa Aulāduhu, tt.), hlm. 27.

[47] Nama lengkapnya adalah Abū `Abd Allāh Shufyan bin Sa`īd bin Masrūq bin Hamzah bin Ĥabīb al-Tsaurī al-Kūfī. Ia lahir pada tahun 95 H dan wafat 161 H. Lihat: al-Bagdādī, *al-Farq*, hlm. 314.

lurus adalah kembali kepada al-Quran. Namun demikian, untuk memahami al-Quran harus dicari melalui nalar. Untuk mencapai kebenaran diperlukan logika. Karena logika berasal dari Yunani, maka logika tersebut harus diambil. Berpijak pada dasar ini mereka berpandangan bahwa mencari kebenaran harus menggunakan ilmu pengetahuan, menggunakan nalar dengan cara ilmiah. Pemikiran Abū Ĥanīfah ini langsung atau tidak sebenarnya dimaksudkan untuk menjawab beberapa mazhab yang sangat ekstrem. Ketika itu Syiah sudah berlebihan aspek mistiknya. Sampai-sampai berkembang keyakinan bahwa imam itu ma'shum. Sementara itu, Khawarij sangat formalistik. Abū Ĥanīfah sebenarnya adalah orang pertama yang merumuskan cara berpikir dalam memahami agama yang meletakkan aspek *tawāsuth* dan *tasāmuĥ* sebagai pijakan dalam mencari jalan tengah. Setelah Abū Ĥanīfah, datang generasi `Abdullah bin Kullāb al-Karāmīsī dan Abū Ĥāris al-Muĥāsibī. Dengan berpijak pada dasar yang telah dibangun oleh Abū Ĥanīfah, keduanya juga mencari jalan tengah. Hanya saja, pada tahap berikutnya seiring dengan semakin berkembangnya pemikiran mulai tampak kesimpangsiuran. Ada yang terlalu menekankan ke aspek *burhān* hingga lebih dekat pada Mu`tazilah, ada yang terlalu *`irfān* hingga tampak condong ke Syiah, dan ada yang terlalu formalistik hingga tampak condong ke Khawarij.[48]

Reaksi intelektual ini tentu saja kemudian mengundang reaksi intelektual yang lain. Pada akhirnya seluruh reaksi itu kemudian mengkristal menjadi ajaran keagamaan yang dianut oleh masyarakat. Dialektika pemikiran rasionalisme dan tradisionalisme, atau lebih tepatnya keberagamaan yang didasarkan kepada pola pikir rasionalistik dan pola pikir tradisionalistik dalam Islam kemudian mulai berkembang dengan sangat marak. Pertarungan antara rasionalisme dan tradisionalisme semakin mengemuka. Lebih-lebih

---

[48] Imam Baihaqi, *Kontroversi Aswaja Aula Perdebatan dan Reinterpretasi* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hlm. 23-24.

ketika salah satu paham tersebut mulai ditopang oleh kekuasaan. Ambil contoh Mu`tazilah yang ditopang oleh pemerintahan Abbasiyah awal dan mengkristal pada waktu al-Ma'mun, muncul nama-nama besar yang melakukan perlawanan intelektual seperti al-Syāfi`ī, al-Bukhari, Aĥmad bin Ĥanbal dan sebagainya. Pada waktu itu, Mu`tazilah mengembangkan pemikiran yang sangat liberal. Dikatakan bahwa Allah tidak mempunyai sifat karena itu al-Quran adalah ciptaan. Sebab kalau Allah punya sifat, timbul masalah sifat itu *qadīm* atau *ĥadīts*? Kalau *qadīm* akan terjadi *ta'addud al-qudam*ā' (berbilangnya zat/substansi yang *qadīm*). Dikatakan *ĥadīts* juga mustahil karena tidak mungkin yang qadim punya sifat *ĥadīts*. Sejak itu betul-betul terjadi benturan antara beberapa sistem pemikiran.

Sistem berpikir rasional yang direpresentasaikan oleh Mu`tazilah dan mendapat dukungan dari al-Ma'mūn mendapat reaksi secara serius dari kalangan tradisional. Muncul nama-nama besar seperti al-Syāfi`ī (w. 204/819) yang bergerak di bidang hukum, al-Bukhārī (w. 256/870) yang bergerak dalam bidang hadits, yang kemudian semakin diperkokoh oleh Aĥmad ibn Ĥanbal. Seperti diketahui bahwa nama-nama tersebut adalah tokoh utama paling berpengaruh di bidangnya di dunia Islam sampai sekarang ini. Sedangkan nama terakhir adalah tokoh yang paling gigih memberikan perlawanan kepada kaum rasionalis (Mu`tazilah) yang kemudian mendapatkan sambutan hangat dari masyarakat pada waktu itu.

Dialektika pemikiran ini terus berlangsung. Keduanya pada perkembangannya ternyata sama-sama membutuhkan adanya dukungan politik dari kekuasaan. Karena itulah kemudian terjadi perebutan pengaruh politik dari berbagai pola pemikiran tersebut. Perebutan ini tampak nyata dari akibat yang ditimbulkannya. Mu`tazilah sebagai representasi dari kelompok rasionalis berhasil mempengaruhi pola pikir beberapa khalifah. Puncaknya, ketika Abbasiyah jatuh ke tangan al-Ma'mun. Pada masa pemerintahannya,

penegakan doktrin Mu`tazilah dilakukan dengan sangat represif. Siapapun yang tidak sama dengan doktrin keagamaan Mu`tazilah menjadi korban.

Tidak berbeda dengan kelompok rasionalis, kelompok tradisionalis juga melakukan hal yang sama. Kegigihan kaum tradisionalis dalam memberikan perlawanan kepada kaum rasionalis berhasil baik dengan dicabutnya paham rasional Mu`tazilah sebagai acuan resmi negara pada masa al-Mutawakkil. Kebijakan ini kemudian dilanjutkan dengan diresmikannya paham *ahl al-Ĥadīts* sebagai mazhab resmi negara waktu itu.[49] Sekalipun, bisa jadi para penyokong tradisionalisme tidak bermaksud untuk melakukan respon politik, melainkan lebih ke arah respon intelektual dan religius, ternyata tradisionalisme mendapatkan momen politik yang sangat bagus. Momen ini tentu saja harus dimanfaatkan sebaik-baiknya. Ini terbukti dengan ditetapkannya tradisionalisme sebagai mazhab negara.

Al-Mutawakkil yang menggantikan saudaranya, al-Wātsiq, tampil dengan mengusung panji-panji tradisionalisme. Gerakan tradisionalisme al-Mutawakkil diawali dengan pembebasan Aĥmad bin Ĥanbal dari penjara, kemudian diikuti dengan tindakan yang tidak berbeda dengan al-Ma'mūn yaitu mengawasi dan melakukan tindakan represif kepada para pemikir Mu`tazilah. S.F. Mahmud, sebagimana dikutip oleh Yoesoef Sou'yb, mengungkapkan kondisi demikian dalam *The Story of Islam*:

> *Al-Mutawakkil was a man of a different stamp from the liberal Wathiq. He was a very orthodox Caliph indeed. As soon as he came to power the Ulema, who had not played a very prominent role in the reignst of the earlier Caliphs, came into their own. They protested against the importance given a court to the leaders of the "Rasionalist" (Mu`tazilite) school. Al-Mutawakkil did not need any persuasion to act against the leaders of liberal opinions as he himself*

49 Imam Baihaqi, *Kontroversi*, hlm. 28.

did not like of appreciate critical thought. He first liberated Imam Aĥmad bin Ĥanbal, who has given welcome in which a great number of people joined. He then started controlling and later suppressing the Mu`tazilite scholars. Many of them were prosecuted and most of them were imprisoned. A large number died at his hands.[50]

(Al-Mutawakkil adalah tipe orang yang berbeda dengan al-Wātsiq yang liberal. Dia adalah khalifah yang sangat ortodok. Begitu dia mendapatkan kekuasaan, ulama, yang tidak bisa ikut memainkan peran yang berarti pada masa khalifah sebelumnya, mendatanginya. Mereka menolak untuk memberikan lembaga-lembaga penting tertentu kepada para pemimpin mazhab Mu`tazilah. Al-Mutawakkil tidak membutuhkan tindakan persuasif untuk menolak pandangan-pandangan para pemimpin liberal sebagaimana dia sendiri tidak menghargai pemikiran kritis. Pertama kali, dia membebaskan Imam Aĥmad bin Ĥanbal, yang telah diterima secara baik di mana banyak anggota masyarakat yang mengikutinya. Kemudian dia mulai mengawasi dan menekan para sarjana Mu`tazilah. Banyak di antara mereka yang ditangkap, dipenjara dan mati di tangannya)

Dari perjalanan sejarah ini, tidak terlalu berlebihan jika dikatakan bahwa seluruh pertarungan yang terjadi, baik yang secara tegas terlihat sebagai respon politik maupun hanya sebagai respon intelektual, sebenarnya adalah dalam rangka perebutan pengaruh politik sebagaimana tampak dalam berganti-gantinya mazhab teologi yang dijadikan sebagai pijakan resmi oleh penguasa pada waktu itu.

Tampilnya al-Asy`arī (w. 324/935) ke permukaan bisa dipastikan setelah *ahl al-ĥadīts* memegang kendali keyakinan keagamaan sekaligus politik. Seperti diketahui bahwa setelah munculnya al-Mutawakkil ke kursi kekuasaan, ajaran salaf yang

[50] Dikutip dari Joesoef Sou'yb, *Sejarah Daulat Abbasiyah II* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), hlm. 10-11.

diusung oleh Aĥmad bin Ĥanbal dinyatakan sebagai mazhab resmi negara menggantikan Mu`tazilah.[51] Namun demikian, bukan berarti Mu`tazilah di Bagdad yang sebelumnya sangat dominan lenyap begitu saja. Mu`tazilah tetap saja merupakan sebuah kelompok yang cukup besar, hanya saja di mata kekuasaan sudah tidak mempunyai pengaruh lagi. Tentu saja hal ini tidak bisa dilepaskan dari peranan Aĥmad bin Ĥanbal. Sejarah telah membuktikan bahwa dari seluruh pemuka *ahl al-ĥadīts* pada masa *mihnah* berlangsung, Aĥmad bin Ĥanbal termasuk yang dengan gigih berhasil tetap berpegang teguh kepada pendirian. Dengan demikian, akhirnya ia dipandang sebagai pahlawan bagi masyarakat kebanyakan yang juga berpaham sebagaimana *ahl al-ĥadīts.*

Berbeda dengan waktu kekuasaan berada di tangan khalifah sebelumnya yang selalu mengalami penyiksaan, pada masa al-Mutawakkil yang mencabut Mu`tazilah sebagai mazhab resmi negara Aĥmad bin Ĥanbal justru mendapat posisi yang terhormat. Ia mendapatkan gelar dari al-Mutawakkil sebagai *raīs al-muĥadditsīn*. Ini dilakukan oleh khalifah sebenarnya untuk semakin memperteguh kekuasaannya karena melihat kenyataan bahwa begitu Aĥmad bin Ĥanbal dikeluarkan dari penjara, ia begitu dielu-elukan oleh rakyat kebanyakan. Setelah mendapatkan posisi, sikap dan sifatnya begitu tegas serta keras kepada selain kelompoknya. Ia sangat tekstual, memandang segala sesuatunya dengan hitam-putih. Al-Mutawakkil sendiri memerintahkan untuk menghentikan semua perdebatan, diskusi dan dialog, menghentikan seluruh kegiatan yang biasa dilakukan semasa pemerintahan al-Mu`tashim dan al-Wātsiq, dan bahkan memerintahkan kepada masyarakat untuk bersikap taqlid saja.

Sikap dan pendirian Aĥmad bin Ĥanbal yang berkeinginan memurnikan ajaran Islam sebagaimana ajaran salaf yaitu masa sahabat dan Nabi, yang segala sesuatunya telah ditetapkan oleh al-Quran ternyata diterima dengan tangan terbuka oleh masyarakat

---

[51] Imam Baihaqi, *Kontroversi,* hlm. 28.

luas tanpa melakukan pembahasan-pembahasan secara rasional. Keadaan ini menunjukkan pengaruh gerakan salaf pada masa al-Mutawakkil. Akan tetapi gerakan salaf yang semakin memuncak tersebut, ternyata akhirnya juga bersikap sama dengan Mu`tazilah ketika mereka berkuasa, bahkan ada sejarawan yang melaporkan bahwa penyelewengan pada masa ini lebih hebat dari sebelumnya. Sebagian sejarawan menyebut al-Mutawakkil sebagai *annahu min azhlamil khulaf*ā*'* (sesungguhnya ia adalah khalifah yang paling zalim).[52]

Di samping fenomena Aĥmad bin Ĥanbal yang sedemikian kokoh menentang Mu`tazilah, pada saat itu juga muncul tokoh-tokoh yang menyuarakan kepentingan yang sama. Tokoh seperti al-Syāfi`ī yang dalam fiqh adalah sosok yang mempunyai reputasi luar biasa dan sangat dihormati oleh Aĥmad bin Ĥanbal, dan al-Bukhārī yang dalam hadits dinilai sebagai pakar yang tak tertandingi juga memberikan reaksi dan perlawanan yang sama. Akibatnya, pemahaman keagamaan masyarakat banyak dipengaruhi oleh mereka.

Ada kenyataan menarik lain yang juga harus disikapi. Kenyataan itu adalah banyaknya dinasti baru yang telah, sedang, dan akan muncul karena sedang menggalang kekuatan. Dinasti-dinasti tersebut adalah:

1. Bani Umayyah di Andalusia (138-422/756-1031)
2. Idrisiyah di Maroko (172-378/785-985)
3. Aghlabiyah di Tunis (174-296/800-909)
4. Thahitiyah di Khurasan (250-259/820-872)
5. Shafariyah di Naisabur (254-290/868-903)
6. Thuluniyah di Mesir dan Syam (254-292/868-905)
7. Samaniyah di Bukhara (266-389/874-999)
8. Fathimiyah di Afrika dan Mesir (297-567/909-1171)
9. Hamdaniyah di Syria (317-394/944-1003)

[52] Joesoef Sou'yb, *Sejarah*, hlm. 29.

Sekalipun sentral kekuasaan, Bagdad, dikuasai oleh *ahl al-ĥadīts,* tetapi di berbagai wilayah lain di mana dinasti-dinasti baru bermunculan sebagiannya adalah Syiah yang pandangan-pandangan keagamaannya lebih cenderung kepada Mu`tazilah. Dinasti Fathimiyah adalah salah satu contohnya. Sebagai penguasa yang mendasarkan kekuasaannya kepada sebuah ideologi keagamaan tertentu, maka sudah sewajarnya mereka menyosialisasikan pemikirannya melalui kekuasaan juga. Melihat kenyataan ini, maka sesungguhnya telah terjadi "pertempuran" ideologi yang masing-masingnya ditopang oleh dan berusaha untuk menguasai kekuasaan. Kaum *ahl al-ĥadīts* yang tradisional dan berkuasa di wilayah kekhilafahan serta telah menjadi fenomena yang hegemonik berusaha untuk tetap menjadi kekuatan yang hegemonik menghadapi dinasti-dinasti Syiah yang cenderung berkolaborasi dengan Mu`tazilah dan berbagai gerakan kaum Khawarij yang secara tersembunyi berusaha melakukan pemberontakan.

Sementara itu, dari biografi al-Asy`arī (w. 324/935) juga bisa diketahui bahwa ia hidup dalam enam masa pemerintahan Abbasiyah. Secara bertutut-turut pemerintahan tersebut berada di bawah kekuasaan al-Mu`tamid (257-279 H/870-892 M), al-Mu`tadhid (279-290 H/892-902 M), al-Muktafī (290-296 H/902-908 M), al-Muqtadir (296-320 H/908-932 M), al-Qāhir (320-323 H/932-934 M), dan al-Rādhī (323-329 H/934-940 M). Masa-masa pemerintahan ini oleh banyak sejarawan ditengarai sebagai zaman di mana secara politis mengalami disintegrasi. Zaenal Abidin Ahmad dalam *(membangun) Negara Islam*[53] membagi kerajaan Abbasiyah ke dalam tiga periode yaitu kerajaan Abbasiyah I (132-218 H/750-833 M) dengan model monarkhi konstitusional, kerajaan Abbasiyah II (218-247 H/833-861 M) dengan model monarkhi absolut dengan karakter yang sangat menyolok bahwa khalifah bersikap maha kuasa,[54]

[53] Zainal Abidin Ahmaad, *(membangun) Negara Islam* (Jakarta: Pustaka Iqra, 2001).

[54] *Ibid.,* hlm. 339.

kerajaan Abbasiyah III yang merupakan zaman di mana simbol negara telah mati (247-467 H/861-1075 M).

Sementara itu Ali Hasymi membagi periode dinasti Abbasiyah ke dalam empat periode. Secara berturut-turut adalah periode pertama semenjak lahirnya Dinasti Abbasiyah (132H/750 M) sampai meninggalnya al-Wātsiq (232 H/847 M), periode kedua adalah mulai berkuasanya al-Mutawakkil (232 H/847 M) sampai berdirinya. Dinasti Buwaih (334 H/946 H), periode katiga sejak tampilnya dinasti Buwaih (334 H/946 M) sampai masuknya Dinasti Seljuk (447 H’1055 M) dan periode keempat sejak bertahtanya Dinasti Seljuk (447 H/1055 M) sampai jatuhnya Bagdad di tangan bangsa Mongol (656 H/1528 M).[55]

Pembabakan lain dikemukakan oleh Bojena Gajane Stryzewska dalam *Tārīkh al-Daulah al-Islāmiyyah.*[56] Menurutnya, masa kekhilafahan Abbasiyah bisa dibagi dalam lima periode. Pertama, berlangsung 132 H/75 M – 232 H/847 M disebut periode pengaruh Persia pertama. Kedua, berlangsung 232 H/847 M – 334 H/945 M disebut masa pengaruh Turki pertama. Ketiga, berlangsung 334 H/945 M – 447 H/1055 M adalah masa kekuasaan dinasti Buwaih dalam kekhilafahan Abbasiyah. Periode ini disebut masa pengaruh Persia kedua. Keempat, berlangsung 447 H/1055 M – 590 H/1194 M adalah masa kekuasaan dinasti Seljuk dalam kekhilafahan Abbasiyah. Periode ini disebut sebagai masa pengaruh Turki kedua. Kelima, masa di mana khalifah terbebas dari pengaruh dinasti lain tapi kekuasaannya hanya efektif di sekitar Bagdad.

Sekalipun ada pembabakan yang berbeda, namun secara keseluruhannya menunjukkan bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) hidup pada masa kekuasaan Abbasiyah di mana kekuasaan politis Abbasiyah betul-betul terpuruk. Indikasi ini bisa ditemukan pada banyaknya pemberontakan dan kudeta. Beberapa khalifah mati

[55] A. Hasymi, *Sejarah Kebudayaan Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), cet. Ke-4, hlm. 213.

[56] Dikutip dari Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003), hlm. 49-50.

dianiaya. Al-Mutawakkil, misalnya, dibunuh oleh seseorang atas suruhan anaknya sendiri, al-Musta`īn. Al-Muhtadī turun dari kursi kekuasaan karena dikudeta dan akhirnya dibunuh. Sedangkan al-Mu'tazz dibantai oleh pasukannya sendiri. Sekalipun pada masa pemerintahan al-Mu'tamid, lebih-lebih pada waktu al-Mu`tadhid[57] dan al-Muktafī, saat mana al-Asy`arī (w. 324/935) berkembang menjadi matang, telah mampu mengembalikan wibawa khalifah Abbasiyah yang sebelumnya tidak lebih sebatas simbol, namun secara makro proses disintegrasi yang ditandai dengan berbagai pemberontakan tetap terus berjalan.

Pemberontakan banyak dikobarkan dari berbagai wilayah yang menuntut memisahkan diri dari kekuasaan dinasti Abbasiyah. Kondisi demikian sebenarnya telah bermula dari masa al-Ma'mūn yang kekuasaannya dimulai dengan sebuah perang saudara, dengan pemberontakan Syiah di Kufah dan Basrah (814-815 H) dan perlawanan Khawarij di Khurasan. Ia coba membujuk kelompok-kelompok yang terpecah dan mengurangi ketegangan keagamaan. Al-Mu`tashim (833-842 H) kemudian berusaha memperkuat monarki dengan membentuk tentara pribadi. Hal ini juga justru semakin memisahkannya dari rakyat, dan terjadi ketegangan antara serdadu dan rakyat Bagdad. Untuk menghindari hal ini, al-Mu`tashim memindahkan ibu kotanya ke Samarra. Tetapi kebijakan-kebijakan

57 Al-Mu'tadhid adalah seorang panglima pasukan. Dia bukanlah putra mahkota dari khalifah sebelumnya, al-Mu'tamid, melainkan anak dari al-Muwaffik yang sangat berpengaruh pada masa kekuasaan al-Mu`tamid. Al-Muwaffik inilah yang sangat berperan dalam proses stabilisasi pemerintahan dan negara.

Kesuksesan ayahnya dan posisinya sebagai panglima menjadikan al-Mu'tadhid sebagai sosok yang berwibawa. Ia mampu mengatasi berbagai pengaruh yang datang dari luar; memegang dan mengendalikan sendiri kebijaksanaan pemerintahan dan ketentaraan. Kendati demikian, beberapa kerusuhan tetap saja terjadi. Misalnya kerusuhan yang terjadi di al-Jazirah, kerusuhan yang dilakukan oleh orang khawarij, kerusuhan yang dilakukan oleh orang Qaramithah. Akan tetapi kerusuhan-kerusuhan ini bisa dipadamkan oleh al-Mu'tadhid dengan baik. Philip K. Hitti menilai bahwa al-Mu`tadhid merupakan salah satu khalifah yang cemerlang yang berhasil mengembalikan kejayaan Abbasiyah. Baca: Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: The Macmillan Press Ltd., 1974), hlm. 297.

ini, dalam penilaian Karen Armstrong,[58] justru memperburuk keadaan. Karena itulah pada masa pemerintahan al-Mu`tamid, atas dasar analisis strategis yang dilakukan oleh al-Muwaffiq, ayah al-Mu'tadhid, pusat pemerintahan dikembalikan ke Bagdad.

Berbeda dengan sebelumnya, Abbasiyah di bawah kekuasaan al-Mu`tadhid yang dilanjutkan anaknya, dalam keadaan relatif stabil. Beberapa pemberontakan bisa dipadamkan. Baghad kembali bersinar. Oleh para sejarawan, kepemimpinan al-Mu`tadhid dinilai mencapai keberhasilan di tengah-tengah masa kegelapan Abbasiyah. Philip K. Hitti menyatakan bahwa ada tiga khalifah yang cemerlang dalam masa kekhilafahan Abbasiyah yaitu pembukanya adalah al-Manshūr, di tengah adalah al-Ma'mūn dan penutupnya adalah al-Mu`tadhid.[59] Kendati demikian, bukan berarti pemberontakan hilang sama sekali.

Dalam tahun-tahun disintegrasi politik inilah terlihat adanya konsolidasi dari apa yang dikenal sebagai Sunni Islam. Dalam pandangan Karen Armstrong, sosok yang paling penting dalam hal ini adalah Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935). Kondisi sosial politik seperti ini, seperti yang akan kita lihat nanti, memberikan inspirasi tersendiri dalam perumusan pemikiran teologi politiknya, lebih-lebih yang ada hubungannya secara langsung dengan sikap-sikap politik yang dibangunnya.

Dari sini, Karen Armstrong berkeyakinan bahwa faktor utama yang menyatukan semua Muslim Sunni sesungguhnya bersifat politis. Allah dialami dalam bentuk yang diambil oleh masyarakatnya dan ini mempengaruhi ketaatan pribadi seorang muslim. Muslim Sunni semuanya memuji Muhammad dan *khulafā al-rāsyidūn*. Walaupun `Utsman atau `Alī gagal, tetapi mereka dianggap orang-orang saleh yang jauh melampaui para penguasa lain dalam hal kepasarahan diri (keislaman) mereka kepada Allah. Karena itu teramat penting,

---

[58] Karen Armstrong, *Islam*, hlm. 88-92.

[59] Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: MacMillan & Co. Ltd.., 1964), hlm. 297.

demi perdamaian, untuk mengakui khalifah yang ada, walaupun ada kekurangan yang nyata dari mereka.[60]

Di samping itu, mereka juga berusaha terlibat dalam urusan doktrin. Sejak masa pemerintahan al-Mahdī para khalifah menjadikan dirinya bertanggung jawab dalam mempertahankan doktrin ortodoks Islam yang mereka pegangi selama ini menghadapi para pemikir bebas dan kelompok bidah. Abbasiyah sungguh-sungguh bermaksud memantapkan ikatan-ikatan doktrin yang dapat diterima dan menyatukannya di atas kesamaan latar belakang keagamaan. Mereka merancang gagasan mengenai sebuah hirearki kegerejaan di bawah pengawasan negara sebagai fondasi bagi kekuatan politik mereka. Dalam kaitannya dengan ini berkembang jargon *innamā ana sulthān Allāh fi ardhihi* (sesungguhnya saya adalah kekuasaan Allah di bumi-Nya).

C. Karya-karya

Segera setelah al-Asy`arī (w. 324/935) berpindah dari Mu`tazilah, ia mengeluarkan berbagai karya yang cenderung untuk memberikan perlawanan pemikiran terhadap Mu`tazilah. Ia adalah seorang penulis yang produktif. Ibn Furāk melaporkan bahwa karya al-Asy`arī (w. 324/935) ada berjumlah sekitar 300 buah. Sebanyak 99 diantaranya disebut oleh Ibn `Asākir. Karya-karyanya ini meliputi banyak bidang. Akan tetapi karya–karya besar yang telah ditulis oleh al-Asy`arī (w. 324/935) tersebut masih terus dalam pencarian.

Berbeda dengan itu, Aĥmad Maĥmūd Shubĥī menyatakan bahwa karya al-Asy`arī (w. 324/935) ada sebanyak 98 buah. Secara keseluruhan bisa diklasifikasikan ke dalam lima kelompok. Pertama, kumpulan tulisan yang secara khusus menolak Mu`tazilah, baik para tokohnya seperti al-Jubbāi, al-Balkhī, al-Iskāfī dan al-Allāf, maupun kritik terhadap pandangan-pandangan Mu`tazilah. Kedua, tulisan yang berisi penolakan terhadap pandangan para filosof mengenai *qadīm*-nya alam. Ketiga, tulisan yang berisi penolakan terhadap kaum

[60] Karen Armstrong, *Islam,* hlm. 88-92.

naturalis dan materialis. Keempat, tulisan yang berisi penolakan terhadap penganut agama lain seperti Yahudi dan Nasrani. Kelima, tulisan yang berisi mengenai penolakan terhadap Syiah, kaum yang mengingkari nash dan mengingkari kepemimpinan Abū Bakr.[61]

Kendati karya al-Asy`arī (w. 324/935) mencapai jumlah yang banyak, namun tidak seluruh karya al-Asy`arī (w. 324/935) beredar di dunia muslim, bahkan banyak juga yang belum ditemukan. Hanya ada beberapa yang beredar luas di dunia Islam. Berbagai ensiklopedi yang ada hanya menyebutkan empat judul buku. Buku-buku itu adalah *al-Ibānah 'an Ushūl al-Diyānah, al-Luma` fi al-Radd `ala Ahl al-Zaig wa al-Bida`, Risālah fi Istiĥsān al-Khawdh fi `Ilm al-Kalām* dan *Maqālāt al-Islāmiyyīn.* Sedangkan buku yang berjudul *Ushūl Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah* tidak ada disebut.

Adapun gambaran karya-karya tersebut secara sekilas adalah sebagai berikut:

1. *Al-Ibānah 'an Ushūl al-Diyānah*

   Buku ini adalah karya al-Asy`arī yang pertama kali diterbitkan. Terbitan pertama dilakukan di Haiderabad, yang kemudian disusul oleh terbitan kedua di Kairo.[62] Buku ini berbicara tentang pokok-pokok *ahl al-sunnah* yang dimulai dari pembelaannya kepada Aĥmad bin Ĥanbal, musuh terbesar Mu`tazilah waktu itu, persoalan-persoalan teologi, sampai sikap politik dalam merespon beberapa wacana yang berkembang waktu itu. Buku ini banyak menyerang kepada pihak lain yang tidak disetujui oleh al-Asy`arī terutama kritikan yang amat pedas kepada Mu`tazilah. Struktur buku ini terlihat lebih banyak dibangun di atas argumen tekstual sehingga cenderung normatif atau, dalam bahasa M.M. Sharif, cenderung *zhahirī* sifatnya.[63]

[61] Aĥmad Maĥmūd Shubĥī, *Fī `Ilm al-Kalām,* hlm. 55.
[62] *Ibid*., hlm. 56
[63] M.M. Sharif, *History,* hlm. 224.

Dari 15 bab dalam buku ini, secara umum buku ini mengidentifikasi adanya dua kelompok besar dalam agama Islam yaitu kelompok orang yang sesat dan ahli *bid'ah* dan kelompok orang yang benar dan ahli sunnah. Mereka yang digolongkan ke dalam kelompok pertama ini adalah mereka yang senang menakwilkan al-Qur'an, ingkar terhadap melihat Allah di akherat, adanya syafaat rasul, siksa kubur, meyakini bahwa al-Quran adalah makhluk. Kelompok-kelompok ini antara lain adalah Jahmiyah, Murjiah, Haruriyah, Qadariyah dan Mu`tazilah.

Kelompok kedua adalah kelompok *ahl al-Ĥadīts* yang dibela dengan sangat gigih oleh Aĥmad bin Ĥanbal dengan beberapa karakter dasar yaitu meyakini bahwa al-Quran adalah *qadīm*, Allah bisa dilihat di akherat, Allah mempunyai sifat yang *qadīm*, adanya syafaat yang diberikan oleh Nabi baik kepada orang beriman maupun kepada para pendosa, serta iman adalah kesatuan antara ucapan dan perbuatan. Iman sifatnya sangat fluktuatif karena adanya ketaatan dan kemaksiatan.

Secara lebih detil, bagian yang membicarakan tentang hal-hal yang murni hanya berhubungan dengan keberadaan Allah tanpa ada keterkaitannya dengan manusia ada delapan bab; yang ada keterkaitannya dengan manusia seperti tentang ketentuan, kehendak dan taqdir Allah bagi manusia dan perbuatan manusia ada empat bab. Satu bab yang lain adalah berbicara tentang politik yaitu kepemimpinan Abu Bakar.

2. *Al-Luma` fi al-Radd `alā Ahl al-Zaig wa al-Bida`*

Buku yang berisi sorotan terhadap lawannya dalam teologi ini pertama kali diterbitkan pada tahun 1903 hasil suntingan Richard J. McCarthy.[64] Misi penulisan dalam buku ini kurang lebih sama dengan *al-Ibānah* yaitu menyerang berbagai pendapat lawan dan semakin meneguhkan identitas al-Asy`arī

[64] Aĥmad Maĥmūd Shubĥī, *fī `Ilm al-Kalām*, hlm 56.

(w. 324/935) (w. 324/935). Namun demikian, pendekatan yang digunakan berbeda. Karya ini dari sisi struktur tulisannya lebih sistematis dan lebih banyak menggunakan argumen-argumen rasional dalam memahami nash.

Sedikit berbeda dengan *al-Ibānah*, *al-Luma'* yang terdiri dari 10 bab memberikan porsi yang cukup banyak kepada pembicaraan tentang keberadaan Allah yang ada keterkaitannya dengan manusia. Pembicaraan tentang ini ada tujuh bab. Akan tetapi dari tujuh bab ini secara keseluruhannya bermuara pada satu kesimpulan bahwa semuanya karena kekuasaan Allah. Sedangkan yang murni berbicara tentang keberadaan Allah tanpa ada kaitan dengan manusia ada dua bab yaitu bab pertama yang membicarakan tentang adanya pencipta dan sifat-sifat-Nya, dan bab keempat tentang melihat Allah. Sementara itu yang membicarakan tentang politik hanya satu bab yaitu bab sepuluh tentang *imāmah*.

Secara berturut-turut pokok-pokok pembicaran buku ini adalah tentang adanya Pencipta dan sifat-Nya, tentang al-Quran dan kehendak-Nya, tentang melihat Allah, tentang taqdir, tentang kemampuan manusia, tentang keadilan dan ketidakadilan, perbincangan tentang iman, tentang yang khusus dan yang umum serta janji dan ancaman, dan terakhir tentang *imāmah*.

3. *Ushūl Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah*

Buku ini merupakan karya al-Asy`arī yang paling jarang disebut. Karya Ibn Asakir yang menjadi rujukan berbagai karya teologis juga tidak menyebut-nyebut buku ini. Barangkali buku ini karena ditemukan dan disunting paling belakangan. Suntingan terhadap buku ini dilakukan oleh Muhammad Sayyid al-Julaynid.

Secara garis besar buku ini juga berbicara tentang pokok-pokok ajaran al-Asy`arī sebagai dasar *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah*. Buku ini dibagi dalam dua bagian. Bagian pertama

berbicara tentang kelemahan atau kekacauan argumen yang diberikan oleh kelompok rasional, termasuk para filosof. Sedangkan bagian kedua berbicara tentang aspek-aspek pokok dalam ajaran al-Asy`arī. Pokok-pokok itu antara lain adalah tentang: kebaruan alam, sifat Allah, teo-antropomorfisme, melihat Allah di akhirat, kesesatan dan petunjuk, kebaikan dan keburukan, keadilan Allah, taqdir, ahli surga dan ahli neraka, kemampuan manusia, keimanan, dosa besar, adanya syafaat, *muĥkam* dan *mutasyābih,* larangan melakukan pemberontakan dan sebagainya.

4. *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Mushallīn*

Karya ini berbicara tentang berbagai golongan dalam Islam dan pandangannya secara terperinci, aqidah *ashĥāb al-hadīts* dan *ahl al-sunnah* dan beberapa persoalan teologi. Hal ini menjadikan karya ini kaya informasi berkaitan dengan berbagai kelompok Islam yang ada dalam lintasan sejarah. Lebih-lebih setelah *taĥqīq* yang dilakukan oleh Muĥammad Muĥyiddīn `Abd al-Ĥamīd pada tahun 1950, yang sebelumnya telah terlebih dahulu diedit oleh Ritter pada tahun 1930.[65]

Berbeda dengan buku-buku lain yang menunjukkan bahwa ia adalah seorang teolog yang sangat subyektif sehingga di dalamnya banyak bertebaran justifikasi dan pengkafiran terhadap yang lainnya, buku ini menampilkan sosok al-Asy`arī sebagai seorang sejarawan yang obyektif dan tidak memihak. Buku ini merupakan karya ensiklopedis mengenai berbagai sekte dalam teologi Islam yang dibicarakan apa adanya tanpa menghakimi.[66] Buku ini diuraikan secara sistematis dan sangat kaya dengan informasi mengenai pemikiran keagamaan yang berkembang di dunia Islam sehingga banyak dihargai oleh berbagai kalangan. Beberapa karya besar sejenis seperti karya al-Syahrastānī yang berjudul *al-Milal wa al-Niĥal,* karya

[65] *Ibid.*
[66] M.M. Sharif, *History,* hlm. 223.

Ibn Hazm yang berjudul *al-Fashl fi al-Milal wa al-Ahwā wa al-Niĥal,* karya al-Bagdādī yang berjudul *al-Farq bain al-Firaq* adalah karya-karya besar yang diilhami oleh al-Asy`arī melalui *Maqālāt*.

Menurut catatan editornya, buku ini merupakan salah satu dari trilogi karya al-Asy`arī. Dua lainnya adalah *Maqālāt gair al-Islāmiyyīn* dan *Jumal al-Maqālāt*.

5. *Risālah fi Istiĥsān al-Khaudh fī `Ilm al-Kalām*

Secara mendasar buku ini merupakan sebuah upaya pembelaan al-Asy`arī terhadap serangan para pihak yang tidak menyetujui adanya teologi. Ia mengidentifikasi adanya sekelompok orang yang menganggap bahwa teologi adalah bidah dan pendalaman mengenainya merupakan kesesatan. Kelompok ini berkeyakinan seandainya teologi merupakan suatu kebaikan maka tentulah Nabi dan para sahabatnya tidak melupakannya dan pasti membicarakannya. Dalam pandangan kelompok ini ada dua kemungkinan: Nabi dan para sahabatnya mengetahui ilmu itu tetapi diam tidak membicarakannya atau mereka tidak mengetahuinya. Jika mereka mengetahui tetapi diam, maka umat Islam pun dibenarkan untuk diam. Begitu pula, menurut kelompok ini, umat dibenarkan untuk diam karena Nabi juga dibenarkan untuk diam. Sebab, mereka yakin, jika teologi adalah merupakan bagian dari agama, tentu saja Nabi dilarang untuk tidak membicarakannya. Demikian pula, sekiranya Nabi tidak mengetahui teologi maka umat pun dibenarkan untuk tidak mengetahuinya. Jika sekiranya teologi adalah bagian dari agama maka tentu Nabi mengetahui masalah tersebut.

Oleh karena itu, buku ini berisi pembelaan diri dari kecurigaan berbagai kalangan yang masih saja menganggapnya menyeleweng atau bahkan kafir. Dalam usahanya untuk mengkonsolidasikan faham Sunnah, melalui buku ini ia menyerukan pentingnya mempelajari metode teologi kaum

Mu`tazilah. Ada tiga alasan yang digunakannya untuk mendukung pendapatnya itu. Pertama, tidak adanya larangan oleh Nabi tentang penggunaan akal dalam soal-soal agama, bahkan al-Quran sendiri mengajak dan memerintahkan manusia untuk berpikir dan merenung. Kedua, meskipun pada zaman Nabi belum ada perbuatan seperti atom, gerak, kecelakaan, jasmani, keadaan alam dan lain-lain sebagaimana yang dibahas di kalangan al-Asy`arī (w. 324/935), namun prinsip-prinsip yang berkenaan dengan itu ada dalam al-Quran dan *al-ĥadīts.* Ketiga, bagi al-Asy`arī Nabi bukannya tidak mengetahui hal tersebut di atas, akan tetapi kesempatan untuk itu tidak ada dan tidak disinggung. Lebih lanjut al-Asy`arī mengatakan bahwa Nabi membahas semua masalah yang dikemukakakan oleh sahabat dan orang-orang kafir di masa hidupnya, dan di antaranya adalah masalah-masalah yang berkaitan dengan metafisika seperti ganjaran dan hukuman di akherat. Oleh sebab itu, seandainya masalah-masalah yang disebutkan oleh para teolog memang ada dan diajukan pada Nabi, maka ia tidak ragu-ragu membahasnya. Melalui argumen-argumen ini, al-Asy`arī telah menolak paham Zhahiriah, Mujassimah, Muhadditsah dan para ahli fiqh yang menolak penggunaan akal dalam masalah agama. Sehingga secara khusus memang karya ini bertujuan untuk menemukan sasaran perkembangan aliran *ahl al-hadīts* yang menyerang penggunaan akal dalam masalah agama. Al-Asy`arī (w. 324/935) menolak secara ekstrim serangan *ahl al-ĥadīts* yang menolak menggunakan teologi dan al-Asy`arī (w. 324/935) menjawab bahwa ia mendukung penggunaan teologi dalam masalah iman.

Tidak kalah pentingnya adalah bahwa dalam karya ini disingung pula tentang teori atom yang memberikan dasar bagi ilmu pengetahuan masa berikutnya. Teori atom ini bisa dirunut dari prinsip kemutlakan Allah yang bertindak atas dasar “apa

yang diinginkan karena kehendak-Nya" ini dalam keterlibatan-Nya pada peristiwa-peristwa di alam semesta dipandang sebagai manifestasi lahiriah. Inilah yang dalam tradisi Barat disebut dengan *occasionalisme*. Pandangan ini mengimplikasikan bahwa segala sesuatu peristiwa dalam alam semesta ini secara substansial bersifat terputus-putus. Dunia merupakan wilayah keterpisahan, entitas konkret yang saling bebas. Jika "A" dan "B" berkaitan ini terjadi bukan secara alamiah, tetapi karena Allah menghendakinya. Doktrin ini berarti pula menyangkal kausalitas dalam pengertian yang dipahami oleh para filosof dan ilmuwan. Konsekuensi prinsip keterputusan substansial atas segala sesuatu adalah munculnya doktrin atomisme.

Dari karya-karya al-Asy`arī (w. 324/935) tersebut terlihat adanya beberapa perbedaan nuansa antara satu dengan yang lain. Bahkan ada yang cenderung kontradiktif. Antara *al-Ibānah* dan *al-Luma'*, misalnya terdapat perbedaan pendekatan. Buku yang pertama, peranan *naql* lebih tinggi ketimbang akal. Sedangkan dalam buku kedua, peranan akal lebih tinggi daripada peranan *naql*. Di sini terlihat adanya anjuran kembali untuk memahami nash-nash agama dengan metode teologi. Persoalan lain yang muncul adalah lebih dahulu mana di antara keduanya; apakah *al-Ibānah* ataukah *al-Luma'?* Namun demikian, perbedaan ini sebenarnya bisa dijelaskan dengan melihat biografinya. Perbedaan itu sebenarnya menunjukkan dinamika pemikirannya. Mula-mula *al-Ibānah* ditulisnya langsung setelah pernyataannya keluar dari Mu`tazilah. Jadi, secara psikologis, bukunya ini dalam rangka menonjolkan sikap loyalnya terhadap kelompok *ahl al-Ĥadīts*, sebagai rekan barunya dan sikap kebenciannya terhadap Mu`tazilah karena penilaiannya sebagai musuh yang sedang dihadapinya, meski dulu teman akrabnya. Sebenarnya, ini dapat dipahami. Sebab, seseorang yang selama ini dijadikan teman baik, oleh karena suatu hal berubah menjadi musuh, maka ia akan memperlihatkan sikap bencinya terhadap musuh itu. Sebaliknya akan memperlihatkan sikap loyalnya terhadap teman

baru. Karena itu, kitab *al-Ibānah* menurut para ahli ditulis langsung setelah al-Asy`arī meninggalkan faham Mu`tazilah, baru kemudian diikuti dengan penulisan *al-Luma`*.

Demikian pula antara *al-Ibānah* dengan *Istiĥsān* terdapat perbedaan yang amat krusial. Menyikapi kenyatan ini, Imam Ghazali Said mengidentifikasi adanya tiga kemungkinan yang terjadi.[67] *Pertama*, ketika al-Asy`arī (w. 324/935) menyatakan keluar dari metode dan mazhab Mu`tazilah, ia cenderung ekstrem anti Mu`tazilah, sekaligus menyatakan diri sebagai pembela dan pengikut Aĥmad bin Ĥanbal tokoh panutan *ahl al-ĥadīts*. Pada waktu itulah ia menuangkan pikirannya dalam buku *al-Ibānah.* Kemudian setelah kondisinya mulai stabil, ia sadar dan harus menyelesaikan problem teologinya secara moderat, tidak dengan cara ekstrem melawan ekstrem. Dalam kondisi demikian ia menulis buku *Istihsān*, sebagai kritik terhadap metode berpikr *ahl al-ĥadīts* yang cenderung ekstrim literer. Kemudian ia menulis buku *al-Luma`*, yang sekalipun lebih banyak berdasarkan akal tetapi tetap memberikan porsi yang memadai terhadap nash, sebagai kritik terhadap metode berpikir Mu`tazilah yang cenderung liberal dalam menggunakan akal sehingga dapat mengalahkan nash. Metode dan pola pikir al-Asy`arī (w. 324/935) inilah yang kemudian menjadi penengah antara nash dan akal. Metode inilah yang menjadi sistem berpikir kalangan Asy'ariyah dalam menghadapi berbagai persoalan teologis dan segala macam aspek kehidupan.

Kedua, al-Asy`arī (w. 324/935) menulis kitab *al-Ibānah*, di bawah suatu tekanan kelompok Hanabilah yang cukup keras untuk menghancurkan para pemikir yang berbeda dengan kelompoknya. Untuk menenangkan suasana dan untuk menyelamatkan jiwanya yang terancam, serta untuk menarik simpati kalangan Hanabilah yang memiliki *ghirrah* yang "berlebihan", ia menulis buku yang berisi pujian terhadap Aĥmad bin Ĥanbal. Tapi kemudian melalui *Istiĥsān al-*Asy`arī (w. 324/935) mengritik kalangan Hanabilah sebagai

[67] Baca: Imam Baihaqi (ed), *Kontroversi*, hlm. 119-120.

"bodoh", karena mereka agak fanatik dan tidak sudi menggunakan takwil.

Ketiga, satu di antara dua kitab al-Asy`arī (w. 324/935) yang berjudul *Istiĥsān* dan *al- Ibānah* adalah palsu; bukan tulisan al-Asy`arī (w. 324/935) sendiri melainkan ditulis oleh kalangan Asy'ariyah atau oleh golongan Ĥanābilah, untuk mengklaim bahwa tokoh-tokoh tersebut berpihak kepada mereka. Pendapat ketiga ini diungkap oleh Klein, tetapi dibantah oleh Hammudah Ghurabah. Menurut Ghurabah, semua kitab al-Asy`arī menunjukkan konsistensi bahasa dan isi yang cukup kuat dan akurat. Pendapat al-Asy`arī yang seakan bertentangan, menurut Ghurabah, sebagai dinamika pemikiran yang biasa terjadi pada semua orang.

Melihat kenyataan ini, sebagian pemerhati al-Asy`arī (w. 324/935) agak kebingungan mengidentifikasinya. A.J. Wensinck adalah salah satu pakar yang ragu-ragu untuk mengidentifikasi berada di posisi yang mana sebetulnya al-Asy`arī ini. Sebagian yang lain bahkan ada yang menyebutnya berwajah ganda (*double faces*).[68] Mengenai sikap Wensinck ini, George Makdisi menyatakan dalam sebuah tulisannya demikian:

> *For Wensinck, Ash'ari's rationalism as described by Juwaini was supported by the certain fact that Ash'ari had adopted kalam as a method. The certainty of this fact, as far as Wensinck was concerned, was demonstrated by Ash'ari's work Istihsan al-Khaud. Wensinck could not answer the question as to what Ash'ari's role really was as far as Ash'arism was concerned. Was Ash'ari traditionalist of the Ibana and of the Maqalat who later elaborated such Ash'arite doctrines as those of kasb and tanzih? Wensinck felt that the answer to such a question and clear distinction between Ash'ari and the Ash'arite as a school would perhaps have to wait untill other works by Ash'ari were found.*[69].

[68] George Makdisi, *Studi Islamica XVIII*, Paris, 1962, hlm. 43; George Makdisi, *Studi Islamica XVIII*, Paris, 1963, hlm. 20-23.

[69] George Makdisi, *Studi Islamica XVIII*, Paris, 1963, hlm. 20.

(Bagi Wensinck rasionalisme al-Asy`ari sebagaimana digambarkan oleh al-Juwaini ditunjukkan oleh fakta tertentu bahwa al-Asy`ari mengadopsi kalam sebagai metode. Kenyataan ini, sejauh yang menjadi perhatian Wensinck, ditunjukkan oleh karya al-Asy`ari yang berjudul *Istihsān al-Khaudh.* Tetapi, Wensinck tidak bisa menjawab pertanyaan mengenai apa peran al-Asy`ari sejauh yang menjadi perhatian Asy`ariyah. Apakah al-Asy`ari seorang tradisionalis, seperti yang ditampakkan oleh *al-Ibānah dan Maqālāt,* yang belakangan mengelaborasi beberapa doktrin Asy`ariyah mengenai *kasb* dan *tanzīh*? Wensinck merasa bahwa jawaban terhadap pertanyaan dan perbedaan yang jelas antara al-Asy`ari dan Asy`ariyah sebaiknya menunggu karya-karya al-Asy`ari yang lain ditemukan).

Dari pernyataan George Makdisi tersebut tampak bahwa bagi Wensinck, harus dibedakan antara al-Asy`arī (w. 324/935) dan Asy`ariyah. Bagi Wensinck, di satu pihak, al-Asy`arī sebenarnya lebih tepat disebut sebagai seorang rasionalis. Rasionalisme al-Asy`arī itu ditunjukkan oleh adanya kenyataan bahwa ia mengadopsi teologi sebagai sebuah metode berpikir sebagaimana tercermin dalam *Istiĥsān.* Sebagaimana diakui bahwa teologi yang diusung oleh al-Asy`arī (w. 324/935) adalah sebuah model yang tidak bisa dilepaskan dari keberadaannya sebagai bekas orang Mu`tazilah yang tetap menggunakan logika sebagai instrumen berpikirnya. Di pihak lain, Asy`ariyah cenderung tradisional. Hanya saja, Wensinck sendiri memang tidak bisa menjawab adanya fakta bahwa tradisionalisme Asy'ariyah adalah diakibatkan oleh karyanya *al-Ibānah,* yang dalam pandangan M.M. Sharif menunjukkan coraknya yang skripturalis,[70] dan *Maqālat.* Itulah sebabnya, maka dalam pandangan A.J. Wensinck, sebenarnya pandangan al-Asy`arī (w. 324/935) masih belum bisa diidentifikasi dan harus menunggu karya-karyanya ditemukan lebih banyak, jika tidak keseluruhannya.

[70] M.M. Sharif, *History,* hlm. 224.

Bab III

DIALEKTIKA TEOLOGI DAN POLITIK DALAM PEMIKIRAN AL-ASY`ARĪ

Dalam sebuah karyanya yang berjudul *al-Madzāhib al-Islāmiyyah*, Muĥammad Aĥmad Abū Zahrah mengelompokkan aliran-aliran teologi dalam sejarah Islam ke dalam dua kelompok besar yaitu kelompok yang bergerak pada ranah teologi dan yang bergerak pada ranah politik. Kelompok yang dimasukkan ke dalam ranah teologi adalah Mu`tazilah dan Asy`ariyah, sedangkan yang dimasukkan dalam ranah politik adalah Syiah dan Khawarij. Keduanya dibicarakan secara terpisah, tidak ada keterkaitan antara yang satu dengan yang lainnya. Dalam kaitannya dengan ini Asy`ariyah, bersama-sama dengan Mutazilah, diidentifikasi sebagai mazhab teologi, tidak ada pembicaraan yang mengarah kepada persoalan politik.[1]

Kendati demikian, bukan berarti bahwa Asy`ariyah, khususnya al-Asy`arī (w. 324/935) selaku peletak dasar sistem teologi ini bebas dari aspek-aspek politik. Michel Foucault (w. 1984) menegaskan bahwa sesungguhnya ada relasi yang amat erat antara pengetahuan

[1] Muĥammad Aĥmad Abū Zahrah, *al-Madzāhib al-Islāmiyyah* (Kairo: al-Maktabah al-Adab, tt.).

(*knowledge*) dan kekuasaan (*power*).[2] Keduanya berjalin berkelindan saling menopang dan berjalan secara sinergis dalam suatu komunitas. Ini berarti bahwa pemikiran seseorang merupakan cermin atau refleksi dari realitas sosial yang tengah terjadi termasuk realitas dari kekuasaan yang tengah mapan. Dengan menggunakan kerangka yang dibangun oleh Foucault ini, maka bisa dipastikan ada kaitan yang amat erat antara rancang bangun teologi al-Asy`ari sebagai sebuah pengetahuan dengan sistem kekuasaan pada masanya.

Teologi, sebagai representasi dari pengetahuan, dan politik, sebagai representasi dari kekuasaan, sesungguhnya merupakan dua hal yang berbeda. Keduanya berada dalam domain yang terpisah. Namun demikian, karena adanya persentuhan antara keduanya maka timbullah persenyawaan yang kemudian melahirkan pengertian baru. Jika sebelumnya dua istilah tersebut menunjuk pada hal yang terpisah, istilah baru yang terbentuk merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan dan membentuk pengertian tersendiri. Istilah tersebut adalah mengenai teologi politik. Pengertian istilah baru tersebut bisa dijelaskan dengan melihat pada data sejarah. Sebagaimana yang terbukti dalam sejarah awal terbentuknya pandangan teologi, banyak persoalan politik yang

---

[2] Dalam berbagai karyanya, seperti *Archaeology of Knowlwdge, Discipline and Punish, The Order Things, Madness and Civilisation* Michele Foucault banyak sekali berbicara mengenai hubungan yang amat erat antara pengetahuan dan kekuasaan. Sejak tahun 1970-an Foucault telah menegaskan bahwa pengetahuan dapat memunculkan bentuk baru kekuasaan dan dominasi. Pada sebuah wawancara dengan Alessandro Fontana dan Pasquale Pasquino, Foucault menyatakan "Pada awal 1950-an, salah satu masalah besar yang muncul waktu itu adalah status politik ilmu pengetahuan dan fungsi-fungsi ideologisnya yang dapat dipakai. Ini bukan seperti usaha Lysenko yang mendominasi segala sesuatu, namun saya percaya di sekitar kejadian-kejadian yang kotor itu –yang selama ini terkubur dan tersembunyi dengan hati-hati- terdapat pertanyaan-pertanyaan menarik yang seluruhnya menggusarkan. Ini semua dapat disimpulkan dengan dua kata: kekuasaan dan pengetahuan." Barangkali inilah sebabnya mengapa banyak karyanya yang membicarakan hubungan antara keduanya. Baca: Joseph Rouse, "Power/Knowledge" dalam Gary Gutting (ed), *The Cambridge Companion to Foucault* (Cambridge: Cambridge University Pres, 1994), hlm. 92. Baca juga: Michele Foucault, *Power/Knowledge, Wacana Kuasa/Pengetahuan* terj. Yudi Santosa (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2002), hlm. 136.

menjadi faktor pendorong bagi formulasi teologi. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa teologi politik adalah teologi yang disusun dari dan untuk membangun serta memapankan kekuatan politik tertentu.

Sebagaimana dipaparkan pada bab sebelumnya, bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) hidup pada masa di mana susana politik sangat kacau dan secara teologis terjadi perebutan pengaruh baik dalam aspek sosial maupun aspek politik terhadap kekuasaan. Itulah sebabnya fenomena politik yang berupa berhadapannya kelompoknya dengan kelompok yang dianggapnya sebagai rival dalam akses politik pada masa kehidupan al-Asy`arī menjadi variabel yang penting bagi penyusunan dan corak gagasan teologisnya.

Bangunan teologi yang digagas oleh al-Asy`arī (w. 324/935) bukanlah satu-satunya. Sebelum ia merumuskannya, di dunia Islam telah berkembang beberapa bangunan teologi dan akan terus berkembang. Bangunan-bangunan pemikiran yang ada masing-masing mempunyai karakter sendiri. Corak pemikiran teologis seperti ini tentu saja sangat bergantung kepada kondisi sosial-budaya masyarakat, sehingga hasil yang dicapai menjadi berbeda antara satu dengan lainnya. Ketidaksamaan pemikiran ini pada hakekatnya ditentukan oleh cara pandang yang didasarkan kepada lapisan masyarakat yang secara struktural tak terlihat. Cara pandang tersebut tunduk pada aturan yang menentukan apa yang dipandang atau dibicarakan dari kenyataan, apa yang dianggap penting atau tidak penting, hubungan apa yang diadakan antara berbagai unsur kenyataan dalam penggolongan dan analisis. Artinya setiap zaman memandang, memahami dan membicarakan kenyataan dengan caranya sendiri-sendiri karena struktur yang tak terlihat memang berlainan.

Thomas Kuhn menyebut cara pandang demikian ini dengan istilah paradigma. Dalam pandangannya, paradigma merupakan latar belakang yang tak tertanyakan atau seperangkat kepercayaan yang merupakan persenyawaan sifat-sifat personal dan

historis,[3] sedangkan Hans Kung, sebagaimana dikutip oleh St. Sunardi, memahaminya sebagai sebuah konstelasi total baik yang disadari maupun tak disadari mengenai keyakinan, nilai dan pola tingkah laku.[4]

Setidaknya ada empat paradigma yang berkembang di dunia Islam. Pertama, paradigma tradisional yang berasumsi bahwa kehidupan ini adalah deterministik. Segala sesuatunya sudah ditentukan oleh Tuhan. Manusia sesungguhnya tidak lebih hanya sekedar melakukan ketentuan tersebut. Hanya Tuhan yang tahu apa arti dan hikmah dibalik ketentuan-Nya itu. Kemajuan, keterbelakangan dan kemiskinan umat, misalnya, adalah ketentuan Allah dan lebih merupakan ujian dari Allah daripada sebagai persoalan kemanusiaan, sehingga segala persoalan diserahkan kepada Allah. Kebenaran hanya bisa diketahui melalui ketentuan Allah sebagai yang adikodrati, bukan kemampuan manusia. "*We can never know what is right by independent reason but only by revelation and derived sources* (Kita tidak pernah dapat mengetahui yang benar melalui akal tetapi hanya melalui wahyu dan sumber-sumber yang diturunkan dari wahyu tersebut)"[5] demikian kata George F. Hourani ketika membicarakan tentang tradisionalisme. Di samping itu paradigma tradisional juga sangat kompromistik terhadap tradisi. Apa yang telah hidup dengan subur dan berkembang di masyarakat, sekalipun mungkin kurang sejalan dengan nilai-nilai progresivitas, akan diakomodir sedemikian rupa sebagai sesuatu yang harus dilindungi.

Kedua, paradigma rasional yang digambarkan oleh Hourani dengan sebuah ungkapan singkat "*what is right can be known by*

---

[3] Baca: Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1974), hlm. 1-9 dan 43-51. Baca juga Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy* (New York: Oxford University Press, 1995), hlm. 451.

[4] St. Sunardi "Dialog: Cara Baru Beragama" dalam Th. Sumartana. *Dialog: Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: DIAN/Interfidei,tt.), hlm. 81.

[5] Geoge F. Hourani, "Ethical Presupposition of the Qur'an" dalam *The Muslim World*, vol. LXX No. 2 April 1980, hlm. 3.

independent reasoni" (apa yang benar dapat diketahui melalui akal bebas).[6] Pernyataan tersebut secara eksplisit menegaskan bahwa dikatakan rasional karena melihat segala sesuatu dengan ukuran kebebasan rasional dan dimensi kausalitas. Dalam perspektif paradigma ini, kemajuan masyarakat sepenuhnya ditentukan oleh kebebasan manusia sendiri, sedangkan keterbelakangan dipandang sebagai akibat dari adanya sesuatu yang salah dalam teologi umat Islam, sehingga perlu pembaharuan teologi secara rasional. Kesalahan mendasar, menurut paradigma ini, terletak pada sikap fanatik, predeterminisme dan menyerah pada nasib serta etos kerja yang rendah karena meyakini bahwa semuanya telah ditentukan sebelumnya. Manusia hanya menerima apa adanya.

Dalam kaitannya dengan teologi Islam, landasannya adalah keyakinan bahwa pada dasarnya Islam itu bersifat rasional. Sehingga rasionalitas pun menjadi entitas paling akhir dan paling menentukan untuk kebenaran sebuah proposisi Islam. Karena itu yang membuat paradigma rasional betul-betul rasional adalah karena dalam paradigma ini termuat sifat kritis dengan penghargaan yang besar kepada peran akal. Kritisismenya terlihat dalam tekanan-tekanan yang kuat dalam membuat dan menetapkan distingsi-distingsi dan kategori-kategori.[7] Obsesi pokok dari paradigma ini adalah membangun suatu teologi rasional yang memperlihatkan fungsi wahyu bagi manusia, faham kebebasan manusia, hubungan antara keadilan dan kekuasaan Tuhan dan perbuatan manusia.

Ketiga, paradigma fundamental.[8] Paradigma ini, sebagaimana

---

[6] *Ibid.*, hlm. 2.

[7] Budhy Munawar-Rachman, "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah" dalam *Ulumul Quran* No. 3 vol. VI th. 1995, hlm. 27

[8] Istilah fundamental dalam kehidupan keagamaan maupun gerakan Islam sering membikin repot. Soalnya, kalau mengacu kepada pengertian harfiahnya, maka semua orang yang percaya menurut rukun iman yang lima atau enam dan menjalankan rukun Islam yang lima adalah kaum fundamentalis. Apa yang disebut ajaran fundamental dalam Islam tercakup dalam rukun iman dan rukun Islam itu. Dengan demikian semua mazhab atau aliran keagamaan dalam Islam tidak berselisih pendapat mengenai dua hal itu. Dua atau tiga aliran besar di dunia Islam, Sunni, Syiah dan Ahmadiyah tentu saja adalah fundamentalis.

dikemukakan Ernest Gellner, memiliki ide dasar bahwa ajaran pokok agama harus dipegang kokoh secara rigid dan literalis, tanpa kompromi, pelunakan, reinterpretasi dan reduksi.[9] Dari gambaran yang diberikan Gellner di atas bisa diketahui bahwa yang dimaksud paradigma fundamental adalah suatu cara pandang masyarakat yang segala sesuatunya dirujukkan kepada kitab suci. Dalam konteks ini, keterbelakangan dipandang karena adanya ideologi dan agama lain yang lebih dijadikan referensi ketimbang al-Qur'an. Maka paradigma ini menyerukan kembali kepada al-Qur'an secara konsekuen dan memperkokoh persatuan umat dalam satu kepemimpinan tunggal dan menentang segala yang berbau non-kitab suci. Akibatnya, paradigma ini cenderung bersifat kaku dan literalis karena al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber adalah universal, melintasi batas ruang dan waktu, serta serba mencakup. Kecenderungan demikian sengaja dikembangkan dengan alasan demi menjaga kemurnian doktrin dan pelaksanaannya. Pelaksanaan doktrin secara murni dan utuh adalah satu-satunya cara dalam menyelamatkan manusia dari kehancuran. Interpretasi-interpretasi hanya akan membawa doktrn yang tadinya universal menjadi partikular. Akibatnya, agama akan kehilangan identitas karena tenggelam dalam derasnya proses perubahan, adaptasi dan akulturasi budaya.[10]

Sementara itu peggunaan istilah fundamental sering mempunyai makna peyoratif. Ia dimaksudkan untuk fenomena lain. Istilah itu menimbulkan suatu citra tertentu, misalnya ekstrimisme, fanatisme atau bahkan terorisme dalam mewujudkan atau mempertahankan keyakinan keagamaan. Mereka yang disebut kaum fundamentalis serimg disebut sebagai tidak rasional, tidak moderat dan cenderung untuk melakukan tindak kekerasan jika perlu (Dawam Raharjo, "Fundamentalisme" dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 85-86.

[9] Ernest Gellner, *Postmodernism: Reason and Religion* (London: Routledge, 1992), hlm. 2.

[10] Harus diingat bahwa interpretasi merupakan sebuah upaya pemahaman berdasarkan kerangka yang ada pada penafsir sesuai dengan keadaan yang sedang berlaku, sehingga bisa berbeda hasilnya dalam konteks tempat dan waktu yang berbeda.

Menurut Martin E. Marty dalam sebuah tulisannya yang berjudul *What is Fundamentalism? Theological Perspective*, sebagaimana dikutip oleh Azyumardi Azra, ada beberapa karakteristik paradigma ini. Pertama, fundamentalisme adalah oposisionalisme, paham perlawanan terhadap segala sesuatu yang dianggap mengancam jatidiri dan eksistensi Islam. Kedua, fundamentalisme merupakan paham penolakan terhadap hermeneutika. Teks al-Quran harus dipahami secara literal sebagaimana adanya karena nalar dipandang tak mampu memberikan interpretasi terhadap teks. Ketiga, fundamentalisme merupakan penolakan terhadap pluralisme dan relativisme karena keduanya merupakan pemahaman yang keliru terhadap teks. Keempat, fundamentalisme merupakan penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis. Masyarakat harus menyesuaikan dengan teks al-Quran, bila perlu dengan kekerasan. Bukan sebaliknya, teks atau penafsirannya yang mengikuti perkembangan masyarakat.[11]

Keempat, paradigma transformatif yang merupakan hasil renungan terhadap ketiga paradigma di atas, yang dianggap kurang relevan dan kurang bermakna terhadap realitas sosial politik. Itulah sebabnya, paradigma ini berasumsi bahwa keterbelakangan disebabkan adanya struktur dan sistem yang tidak adil dan hanya menguntungkan sebagian pihak. Paradigma seperti ini lebih banyak berkembang dalam kehidupan teologi kontemporer. Tema yang dikembangkan adalah bagaimana menciptakan struktur dan sistem yang lebih baik untuk membebaskan masyarakat muslim yang terbelakang dari dominasi struktural.

Berangkat dari kerangka yang dibuat oleh Thomas Kuhn[12] bahwa paradigma adalah persenyawaan antara sifat personal dan historis, bisa diketahui bahwa suasana politik menjadi salah satu faktor pembentuk paradigma, lebih-lebih dalam konteks pemikiran

[11] Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Postmodernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 109-110.

[12] Thomas S. Kuhn, *The Structure*, hlm. 1-9 dan 43-51.

teologi. Sedemikian kuat suasana politik memberikan pengaruh sehingga berbagai pokok pikiran yang dilontarkan oleh seseorang sering mewujud dalam sebuah bentuk legitimasi maupun bentuk penolakan terhadap kekuasaan pada masanya. Karena itu, tidak berlebihan ketika Jurgen Habermas dan para pemikir mazhab Frankfut menyatakan bahwa kepentingan yang melatarbelakangi seluruh ilmu empiris adalah dipertahankannya penguasaan yang berlaku.[13]

Tampilnya al-Asy`arī (w. 324/935) dan gugusan pemikirannya ke permukaan tentu tidak bisa dilepaskan dari kondisi seperti itu. Sekalipun, pada waktu itu ia bergerak untuk mengisi kekosongan rumusan dalam teologi, namun ia tetap tidak bisa dilepaskan dari kesadaran historis terhadap berbagai hal yang sifatnya politis. Hal ini tidak bisa dihindari karena ia merasa bertanggung jawab untuk melindungi kepentingan ketentraman masyarakat dari pertarungan ideologis pada waktu itu, sebagaimana tampak dalam bagian terdahulu. Kehadirannya membawa perubahan yang cukup signifikan bagi perkembangan pemikiran Islam dan bagi perkembangan keberagamaan. Apa yang dirumuskan sedemikian fenomenal, sehingga menarik minat banyak pihak untuk mengikuti bahkan mengembangkannya.

A. Pokok-pokok Pikiran al-Asy`arī

Dalam kaitannya dengan politik sebagai salah satu unsur penentu pemikirannya, dari berbagai karya al-Asy`arī sebagaimana disebut pada bagian terdahulu, seperti *Maqālāt al-Islāmiyyīn*, *al-Ibānah, al-Luma'* dan *Ushūl Ahl al-Sunnah,* berbagai pemikiran teologi al-Asy`arī bisa diklasikasikan ke dalam tiga kelompok besar yaitu pemikiran yang berhubungan langsung dengan politik; pemikiran yang tidak berhubungan secara jelas dengan politik akan tetapi bisa ditarik benang merahnya dengan afiliasi politik tertentu dan

[13] Frans Magnis-Suseno, *Filsafat sebagai Ilmu Kritis* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hlm. 182-183.

pemikiran yang bersifat teologi murni.

1. Berkaitan Langsung dengan Politik

Pembicaraan mengenai kaitan antara pemikiran teologi dan kepentingan politik meniscayakan adanya penelusuran mengenai motif[14] yang terkandung di dalamnya. Apa sesungguhnya motif al-Asy`arī (w. 324/935) dalam merumuskan gagasan teologisnya? Adakah penulisan pemikiran teologis al-Asy`arī (w. 324/935) dimaksudkan untuk kepentingan politik pribadi dengan cara menjustifikasi kekuasaan yang berlangsung waktu itu agar dekat dengan kekuasaan atau bahkan mendapatkan kedudukan? Ataukah agenda besar yang diusung sebenarnya bukan bersifat individual melainkan lebih bersifat sosial-ideologis? Barangkali inilah pertanyaan yang amat mendasar dari fenomena berubahnya pemikiran al-Asy`arī (w. 324/935) dalam waktu yang relatif singkat, sehingga muncul perubahan pemikiran yang amat tajam sesudah ia berada di kelompok *ahl al-ĥadīts,* padahal ia sudah terdidik dalam waktu yang amat panjang di Mu`tazilah. Pemikiran teologisnya yang semula sangat memberikan peluang bagi kemerdekaan dan kemampuan manusia berubah menjadi lebih moderat dengan menyeimbangkan antara kebebasan dan keterbelengguan manusia.

Untuk mengidentifikasi apa motif sebenarnya yang menggerakkan al-Asy`arī (w. 324/935) dalam merumuskan gagasan teologisnya, setidaknya ada tiga hal pokok yang perlu dikedepankan. Tiga hal tersebut, *pertama*, faktor apa sesungguhnya yang mendorong keluarnya al-Asy`arī (w. 324/935) dari Mu`tazilah untuk mendirikan satu paham tersendiri. *Kedua,* bagaimana struktur isi berbagai

---

[14] Motif secara kebahasaan adalah alasan (sebab) seseorang melakukan sesuatu. Sedangkan secara istilah motif diartikan sebagai kekuatan yang terdapat dalam diri seseorang yang menyebabkan seseorang itu bertindak atau berbuat. Dorongan ini tertuju kepada suatu tujuan tertentu. Dengan demikian yang dimaksud dengan motif politik dalam tulisan ini adalah adanya dorongan dan kekuatan dari dalam diri untuk mencapai dan mendapatkan tujuan politis yang bisa berupa kedekatan dan/atau mendapatkan kekuasaan formal. Baca: Bimo Walgito, *Pengantar Psikologi Umum* (Yogyakarta: Yayasan Penerbit Fakultas Psikologi UGM, 1986), hlm. 141.

karyanya. *Ketiga*, bagaimana aktivitas praktisnya di masyarakat. Mengapa tiga hal ini yang patut dicermati? Hipotesisnya adalah jika al-Asy`arī (w. 324/935) didorong sepenuhnya oleh motif politik maka seluruh energinya akan dikerahkan untuk mencapai tujuan utama yang diinginkannya. Jika komunitasnya tidak lagi efektif untuk menjembatani proses mencapai tujuan itu, maka diperlukan adanya jembatan lain dan dengan jembatan baru itu seluruh kemampuan dan kekuatannya, yaitu formulasi pikirannya yang tertuang dalam tulisan dan aktivitas konkretnya di sektor politik, akan dikerahkannya secara keseluruhan untuk itu.

Untuk melihat pokok persoalan pertama, merupakan keniscayaan untuk melihat kembali perjalanan sejarah kehidupannya dan berbagai aspek yang melingkupinya. Mencermati latar belakang kehidupannya, sebagaimana diuraikan dalam bab II, pertanyaan seperti di atas memang terasa wajar. Karenanya, ada yang berkesimpulan bahwa penulisan berbagai karya al-Asy`arī (w. 324/935) mempunyai motif politik dalam kerangka mencari simpati penguasa pada waktu itu.[15] Ketika itu para penguasa mulai kehilangan kepercayaan kepada Mu`tazilah sebagai mazhab resmi negara, yang dimulai oleh al-Mutawakkil, salah satunya karena peristiwa *mihnah*. Setelah al-Mutawakkil menghapuskan keputusan pemimpin sebelumnya, al-Ma'mūn hingga al-Wātsiq, keadaan menjadi berbalik, pemimpin lebih menghormati *ahl al-ĥadīts* dan bahkan memberikan penghargaan kepada tokohnya, Aĥmad ibn Ĥanbal, lawan terbesar Mu`tazilah waktu itu. Dengan demikian, *ahl al- ĥadīts* ini menjadi orang-orang yang dekat dengan kekuasaan.

Sebagai orang yang kecewa dengan Mu`tazilah, keadaan politik makro seperti ini, membuka peluang yang bagus bagi al-Asy`arī (w. 324/935) untuk semakin memukul dan memojokkan Mu`tazilah. Kekecewaannya karena kalah dalam persaingan

[15] Mengenai alasan-alasan politis, sekalipun tidak secara tegas, dapat dibaca : Montgomerry Watt, ***Early Islam*** (Edinburgh : Edinburgh University Press, 1990), hlm. 189.

dengan saudara tirinya dalam kepemimpinan Mu`tazilah, mendapatkan momen yang tepat untuk memukul kelompok tersebut. Karena pemimpin pada waktu itu tidak lagi sependapat dengan Mu`tazilah, maka tentu saja membutuhkan dukungan teologis untuk semakin menyudutkannya. Itulah sebabnya, dalam banyak hal ia menyatakan bahwa pikiran-pikiran Mu`tazilah adalah kafir. Ia, walaupun secara metodologis jelas bersebarangan dengan *ahl al-ĥadīts,* berusaha mengambil hati penguasa dengan jalan secara tegas mengidentifikasi diri pada kelompok itu. Ini bisa dilihat pada pernyataannya yang dengan terang-terangan sangat mendukung Aĥmad ibn Ĥanbal, sebagaimana terlihat dalam kutipan berikut:[16]

وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل وبسنة نبينا صلى الله عليه واله وسلم وما روى عن الصحابة والتابعين وائمة الحديث ونحن بذالك معتصمون و بما كان يقول به ابو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل نصر الله وجهه ورفع درجته واجزل مثوبته قائلون ولمن خالف قوله مجانبون لانه الامام الفاضل والرئيس الكامل الذى ابان الله به الحق ورفع به الضلال واوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين وزيغ الزائغين

(Pandangan kami ini merupakan pandangan agama yang berpegang teguh kepada Kitab Allah `*azza wa jalla* dan sunnah Nabi saw, apa yang diriwayatkan oleh para sahabat Nabi, para tabiin dan para ahli hadits. Kepada semua itu kami berpegang teguh. Demikian pula kami juga mengikuti pandangan Abū `Abd Allāh Aĥmad bin Muĥammad bin Ĥanbal dan menolak pandangan orang yang berbeda dengan pandangan Abu `Abdullah Aĥmad bin Muĥammad bin Ĥanbal sebab dia

[16] Al-Asy`arī, *al-Ibānah `an Ushūl al-Diyānah* (Kairo : Idārah al-Munīriyah, tt.), hlm. 8.

adalah pemimpin utama, yang kepadanya Allah menunjukkan kebenaran, menjauhkan kesesatan, menjernihkan metode, menyingkapkan tabir paham-paham para pembuat bid'ah)

Dari pernyataan ini bisa diketahui bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) sangat memuji keberadaan Aĥmad ibn Ĥanbal yang pada saat itu mempunyai posisi tersendiri di mata penguasa dan masyarakat. Mula-mula ia menyatakan bahwa pandangannya merupakan pandangan agama yang berlandaskan Kitab Allah dan Sunnah Rasul, sahabat-shabat Nabi dan keluarganya serta pandangan para tabiin dan para ahli hadits. Kemudian ia menegaskan bahwa ia mengikuti pandangan Aĥmad ibn Ĥanbal dan menolak orang-orang yang berbeda pendapat dengannya. Dengan gaya bahasa hiperbolik, al-Asy`ari menyatakan kelihatan sangat menyanjung Aĥmad ibn Ĥanbal. Ia menyatakan bahwa Aĥmad ibn Ĥanbal adalah pemimpin utama (*al-imām al-fādhil*) dan pemimpin yang sempurna ilmunya (*al-raīs al-kāmil*), yang kepadanya Allah menunjukkan kebenaran-Nya, serta menjauhkan kesesatan bahkan menyingkapkan tabir paham-paham para pembuat bid'ah.

Pernyataan dukungannya kepada Aĥmad bin Ĥanbal ini menjadi fenomena yang menarik mengingat al-Asy`arī sebenarnya tidak sepenuhnya cocok dengan metodologi yang dikembangkan oleh Aĥmad bin Ĥanbal. Hal ini terbukti setelah beberapa saat memperkokoh posisi *ahl al-ĥadīts*, ia kemudian memberikan kritik metodologis melalui karya monumentalnya yang berjudul *Istiĥsān* terhadap mereka. Berdasarkan kenyataan ini, bisa dikatakan bahwa pada awalnya al-Asy`arī (w. 324/935) masih belum berani mengemukakan pandangannya sendiri. Dengan kata lain, ia masih membonceng kewibawaan Aĥmad bin Ĥanbal yang kuat pengaruhnya dalam kekuasaan dan masyarakat pada umumnya. Ia merasa perlu membuka pemikirannya pada tahap awal setelah keluar dari Mu`tazilah dengan memosisikan Aĥmad ibn Ĥanbal sebagai panutannya yang sangat dihormati. Akan tetapi, setelah merasa keberadaan dan pemikirannya cukup mapan, ia kemudian

berbalik menyerang cara berpikir *ahl al- ĥadīts.* Akibatnya, ia pun harus berhadapan dengan kelompok *ahl al- ĥadīts* di satu pihak dan Mu`tazilah di pihak lain. Dengan demikian pemihakannya kepada Aĥmad bin Ĥanbal yang pada saat itu menjadi tokoh yang sangat disegani karena perlawanannya kepada Mu`tazilah memang mengundang pertanyaan besar.

Akan tetapi, menarik kesimpulan bahwa karya teologinya dimotivasi oleh kepentingan politik dengan data sejarah sebatas relasi Mu`tazilah dan al-Asy`arī (w. 324/935), menurut penulis, tentu saja adalah sebuah langkah yang terlalu tergesa-gesa dan akibatnya kesimpulan itu menjadi meragukan. Hal ini mengingat, pertama, dalam skala mikro harus diingat bahwa ketika al-Asy`arī (w. 324/935) tampil ke permukaan Mu`tazilah tidak lagi menjadi kekuatan resmi yang dianut oleh penguasa. Ia sudah dibatalkan sebagai mazhab resmi negara oleh al-Mutawakkil. Ketika al-Mutawakkil memegang kekuasaan, ia memerintahkan supaya menghentikan segala macam diskusi dan dialog sebagaimana yang dikembangkan oleh Mu`tazilah serta menghentikan segala macam kegiatan yang berlangsung pada masa sebelumnya serta memerintahkan menerima begitu saja apa yang telah dirumuskan oleh para ulama salaf. Bahkan di bawah al-Mutawakkil banyak sejarawan mencatat tragedi yang lebih dahsyat yang dialami oleh orang-orang Mu`tazilah ketimbang *al-mihnah*. Jika dalam kondisi demikian al-Asy`arī (w. 324/935), yang tampil 13 tahun setelah kematian al-Mutawakkil, bermaksud tampil sebagai pimpinan Mu`tazilah agar dekat dengan kekuasaan, berarti ia telah menempuh langkah kontraproduktif. Kedua, al-Asy`arī (w. 324/935) memang menyerang kepada Mu`tazilah, sebagaimana tercermin dalam berbagai karyanya, dan sebaliknya al-Asy`arī (w. 324/935) sangat memuji keberadaan Aĥmad bin Ĥanbal sebagai seorang tokoh yang hebat. Akan tetapi pada saat lain, ternyata al-Asy`arī (w. 324/935) juga memberikan kritikan yang amat tajam kepada cara berpikir *ahl al-hadits* yang direpresentasikan oleh Aĥmad bin Ĥanbal. Sehingga dengan demikian, ia juga berhadap-hadapan dengan

kelompok itu. Pada kenyataannya, banyak pengikut kelompok ini yang secara serius mengecamnya. *Ketiga*, kalau al-Asy`arī (w. 324/935) menyerang pandangan-pandangan Mu`tazilah, tidak serta merta bisa dimaknai karena kecewa tidak mendapatkan posisi dalam Mu`tazilah, atau karena adanya keinginan untuk dekat dengan kekuasaan. Dengan demikian, kekecewaannya kepada Mu`tazilah, di satu sisi, dan pujiannya kepada Aĥmad ibn Ĥanbal, di sisi lain, tidak bisa digunakan sebagai premis untuk menyimpulkan muatan politik dalam karya teologisnya, kendati harus diakui sanjungannya kepada Aĥmad ibn Ĥanbal adalah sebuah upaya untuk menarik simpati masyarakat secara luas. Keluarnya al-Asy`arī (w. 324/935) semata karena konversi yang secara alamiah dialaminya dan kemudian bertemu dengan berbagai momen yang tepat untuk mengemukakan berbagai kegundahan hati yang selama ini dialami dan dirasakan sebagai beban yang menghimpitnya.

Melihat perjalanan sejarah kehidupan Abū al-Ĥasan al-Asy`arī, sebagaimana dipaparkan pada bagian terdahulu, jelas sekali bahwa ia telah mengalami konversi. Memotret apa sesungguhnya yang menyebabkan konversi Abū al-Ĥasan al-Asy`arī untuk mendapatkan hasil yang lebih jernih dalam konteks pemikiran teologisnya, menurut penulis, merupakan sebuah keniscayaan. Niscaya, karena pemikiran teologis yang dibangunnya tidak lebih merupakan ekspresi dari konversinya. Tanpa adanya konversi, maka hasil pemikirannya tentu tidak akan berubah dengan sangat drastis dan berbeda secara diametral dengan pemikiran sebelumnya. Tentu saja hal ini harus dilakukan secara komprehensif dan dalam spektrum yang lebih luas, bukan dalam kerangka yang semata-mata politik. Penulis merasa bahwa selama ini Abū al-Ĥasan al-Asy`arī selalu dilihat dari relasi-relasi kuasa yang sifatnya politis, sehingga meminggirkan aspek-aspek lain dari kehidupannya yang sifatnya personal-ideasional, kultural-psikologis dan sosial.

Fakta ini menunjukkan bahwa tampilnya al-Asy`arī (w. 324/935) bersamaan dengan konsolidasi paham sunnah yang hampir

selesai. Apa yang dilakukan oleh tokoh-tokoh yang secara serentak membangun tradisionalisme ini, hampir bisa dipastikan membawa dampak terinternalisasinya nilai-nilai ortodoksi dalam praktek kehidupan keseharian masyarakat pada waktu itu. Di sisi lain, dengan cerdas al-Asy'ari melihat bahwa kehidupan berdasarkan ortodoksi yang sudah berjalan itu belum tersentuh oleh adanya rumusan teologi sistematis. Sejak dibatalkannya Mu`tazilah sebagai mazhab resmi negara, masyarakat tidak mempunyai acuan teologi. Al-Asy`arī (w. 324/935) sangat menyadari keterbatasan masyarakat yang hidup di sekitarnya, terutama kemampuan intelektualitasnya. Secara kuantitatif, komunitas yang mampu berpikir *njlimet,* rasional dan filosofis hanya sebagian kecil saja. Sedangkan yang berpikir sederhana dan membutuhkan ketenangan hidup, terutama dalam beragama, menempati posisi yang lebih banyak. Sebagai seorang intelektual yang mempunyai kepekaan sosial, maka al-Asy'ari berusaha memberikan formulasi dengan berdasar pada realitas sosial tersebut. Ia ingin melihat suasana keharmonisan sosial, ketenangan hidup dan ketaatan beragama yang telah terbentuk tetap terjaga dengan baik.

Untuk melihat motif politik al-Asy`arī (w. 324/935) juga bisa dilihat dari struktur isi berbagai tulisannya. Dari struktur isi karyanya, sebagaimana diuraikan di depan, jika diperhatikan secara seksama lebih banyak bernuansa teologis murni yang ingin membangun hubungan religius dengan Tuhan. Pembicaraan tentang hal-hal yang sifatnya metafisik seperti tentang Tuhan dengan segala sifat-Nya, kehidupan di akhirat, iman, dosa besar, syafaat dan sebagainya menempati porsi terbanyak dalam hal ini. Sedangkan pembicaraan tentang hal-hal yang berkaitan dengan manusia seperti kebebasan perbuatan manusia, kemampuan akal manusia menempati porsi yang lebih kecil dibandingkan dengan pembicaraan yang pertama. Sedangkan bagian yang secara eksplisit membicarakan tentang politik menempati porsi yang paling kecil.

Dari 15 bab dalam karyanya yang berjudul *al-Ibānah*, misalnya,

dua bab di antaranya membicarakan pandangan-pandangan umum tentang dua kelompok besar dalam Islam. Dua kelompok tersebut adalah (1) kelompok orang-orang sesat dan ahli bid'ah, dan (2) kelompok orang-orang benar dan ahli sunnah. Bagian yang membicarakan tentang hal-hal yang murni hanya berhubungan dengan keberadaan Allah tanpa ada keterkaitannya dengan manusia ada delapan bab. Sedangkan yang ada keterkaitannya dengan manusia seperti tentang ketentuan, kehendak dan taqdir Allah bagi manusia dan perbuatan manusia ada empat bab. Satu bab yang lain adalah berbicara tentang politik yaitu kepemimpinan Abu Bakar.

Sedikit berbeda dengan struktur isi *al-Ibānah*, *al-Luma'* yang terdiri dari sepuluh bab memberikan porsi yang cukup banyak kepada pembicaraan tentang keberadaan Allah yang ada keterkaitannya dengan manusia. Pembicaraan tentang ini ada tujuh bab. Akan tetapi dari tujuh bab ini secara keseluruhannya bermuara pada satu kesimpulan bahwa semuanya karena kekuasaan Allah. Sedangkan yang murni berbicara tentang keberadaan Allah tanpa ada kaitan dengan manusia ada dua bab yaitu bab pertama yang membicarakan tentang adanya pencipta dan sifat-sifat-Nya, dan bab keempat tentang melihat Allah. Sementara itu yang membicarakan tentang politik hanya satu bab yaitu bab sepuluh tentang *imāmah*.

Lain lagi dengan karyanya yang berjudul *Ushūl Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah.* Buku yang disunting oleh Sayyid Muĥammad al-Julaynid ini dibagi hanya dalam dua bab. Pada bab pertama lebih banyak membicarakan tentang hal-hal yang berada di luar aspek teologis seperti kondisi masyarakat Arab sebelum diutusnya Nabi Muhammad, dalil atas kebaruan alam, kekacauan pandangan para filosof dan sebagainya. Baru pada bab kedua, al-Asy'ari (w. 324/935) berbicara tentang aspek-aspek teologis. Termasuk dalam bab ini adalah pembicaraan tentang politik seperti larangan memberontak dan kewajiban memberikan nasehat.

Berbeda dengan tiga buku pertama, bukunya yang berjudul *Maqālāt* dan *Istiĥsān* tidak banyak berbicara tentang ajaran-ajaran

teologisnya secara spesifik. *Maqālāt* yang sifatnya ensiklopedis lebih banyak menyajikan pandangan dari berbagai mazhab dan agama yang ada kendati tentu saja beberapa pandangan teologisnya ada yang dimasukkan, sedangkan *Istiĥsān* memuat argumen-argumen tentang perlunya menggunakan metodologi yang rasional dalam teologi ketimbang berisi ajaran teologi itu sendiri.

Demikian sekilas struktur isi berbagai karyanya yang sekalipun banyak didominasi pembicaraan metafisik, dan hanya sebagian kecil yang berbicara tentang politik, namun secara keseluruhannya bernada menghantam Mu`tazilah yang pada saat itu merupakan "musuh" bagi kekuasaan. Sementara itu dalam catatan sejarah tidak ditemukan ada yang melaporkan bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) pernah terlibat dalam kegiatan politik secara formal dan struktural di lembaga-lembaga politik pemerintah maupun non-pemerintah. Namun keterlibatannya dalam proyek peneguhan pandangan *ahl al-ĥadīts,* sekalipun dengan sentuhan yang lebih rasional, adalah satu bukti keberpihakannya secara politis kepada kekuasaan pada waktu itu. Dengan berdasarkan pada beberapa kenyataan ini, proyek al-Asy`arī (w. 324/935) bukanlah untuk kepentingan pribadi, melainkan lebih bersifat sosial-ideologis. Yang dimaksud kepentingan pribadi di sini adalah kepentingan politik agar dapat mengakses kekuasaan atau untuk menduduki posisi tertentu, sekalipun ia mempunyai kepentingan untuk diakui sebagai tokoh kalam dengan cara semakin memantapkan keyakinan ideologis penguasa dan masyarakat pada waktu itu.

Dialektika antara politik dan teologi dalam pemikiran al-Asy`arī (w. 324/935) mempunyai singgungan yang amat erat. Namun dari berbagai ajaran pokok yang tertuang dalam karyanya itu, tentu saja tidak semuanya didorong dan mempunyai implikasi terhadap perpolitikan. Ajaran-ajaran yang tidak berhubungan dengan aspek praktis kehidupan kemanusiaan tidak serta merta mempunyai implikasi politik, sekalipun bisa dilihat benang merahnya. Namun demikian, bukan berarti pokok-pokok pikiran tersebut tidak bisa

dijadikan sebagai alat legitimasi. Hanya saja pokok-pokok pikiran seperti itu penerapannya hanya bisa dipakai dan sangat terbatas pada kekuasaan yang secara formal menggunakan Islam sebagai dasar, tidak bisa digunakan untuk negara yang tidak menggunakan Islam sebagai dasar sekalipun mayoritas penduduknya Muslim. Sedangkan pokok-pokok pikiran yang berhubungan dengan pembentukan karakter manusia tentu saja mempunyai hubungan dengan politik secara serius. Dikatakan serius mengingat pokok-pokok pikiran tersebut bisa menjadi faktor penggerak yang mewarnai dalam kehidupan manusia. Konsep-konsep tersebut antara lain tentang: kekuasaan dan keadilan Allah, perbuatan manusia, kemampuan akal manusia, kebaikan dan keburukan, dan *bi lā kaifa wa la tasybīh.*

a. Kekuasaan dan Keadilan Allah

Bagi al-Asy`arī (w. 324/935), Allah adalah zat yang Mahakuasa dan Mahaadil. Tentu demikian halnya bagi yang lain. Akan tetapi pemahaman mengenai kekuasaan dan keadilan ini ternyata antara satu pihak dengan pihak yang lain tidak sama. Adil, dalam pandangan al-Asy'ari (w. 324/935), adalah meletakkan segala sesuatu pada tempatnya (*wadh`u al-syai' fi maĥallihi*).[17] Seseorang yang mempunyai kekuasaan berarti seseorang itu bisa melakukan apa saja terhadap apa yang dimiliki. Karena Allah adalah zat yang Mahakuasa berarti Dia bisa berbuat apa saja terhadap apa yang dikuasai-Nya. Jika Allah diakui zat yang Mahakuasa, maka apapun yang dilakukan Allah adalah sebuah bentuk keadilan. Tidak akan pernah ketidakadilan itu terdapat pada diri-Nya. Al-Asy`arī (w. 324/935) menggambarkan kekuasaan Allah seperti orang yang memiliki kekuasaan atas suatu barang yang dimilikinya dan mempergunakannya sesuai dengan kehendaknya sendiri. Sekalipun barang itu telah memberikan banyak kemanfaatan, maka tidak ada keharusan bagi orang itu untuk menempatkannya di tempat yang

[17] Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 72.

indah dan bergengsi. Sebaliknya, sekalipun barang itu tidak ada nilainya, juga tidak ada keharusan pemiliknya untuk membuang ke tempat yang menjijikkan. Semua tindakan pemilik barang itu tidak bisa dikatakan tidak adil karena ia berkuasa penuh terhadap yang dimilikinya.

Menurut al-Asy`arī (w. 324/935) Allah adalah maha segalanya. Allah berada di luar dari segala yang ada. Allah berada di luar domain hukum yang ada, sehigga ia bisa berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya. Sekalipun menurut logika manusia hal itu tidak sepatutnya dilakukan oleh Allah, hal itu tetap pantas dilakukan oleh Allah. Manusia adalah milik Allah sepenuhnya. Seorang yang selama hidupnya telah melakukan amal kebaikan, bisa saja diletakkan oleh Allah di dalam neraka. Atau sebaliknya, seorang yang selama hidupnya telah melakukan berbagai tindak kejahatan Allah bisa saja memasukkannya ke dalam surga. Sekalipun demikian, Allah tidak bisa dikatakan salah atau tidak adil karena yang dimaksud dengan perbuatan salah dan tidak adil menurutnya adalah perbuatan yang melanggar hukum, padahal di atas Allah tidak ada hukum, sehingga perbuatan Allah tidak pernah bertentangan dengan hukum. Karena itu, tidak ada istilah «tidak adil» bagi Allah. Apapun yang dilakukan Allah adalah wujud keadilan-Nya.

Kekuasaan Allah adalah kekuasaan yang tak terbatas. Pandangan ini berbeda dengan pandangan Mu`tazilah yang kekuasaannya dibatasi oleh keadilan-Nya. Al-Asy`arī (w. 324/935) berkeyakinan bahwa semuanya berada dalam kekuasaan Allah. Dengan kata lain, tidak ada kewajiban bagi Allah untuk mewujudkan yang baik dan yang terbaik untuk kemaslahatan manusia (*al-shalāĥ wa al-ashlaĥ*)[18] sebagaimana dipahami oleh Mu`tazilah.

Dalam hal ini kaum Mu`tazilah berpendirian bahwa Tuhan itu pasti berbuat adil. Segala kehendak dan perbuatan Tuhan tidak

[18] Al-Asy`arī, "al-Luma` fi al-Radd `ala Ahl al-Zaig wa al-Bida`» dalam Richard J. McCarthy (ed.), *The Theology of al-Ash'ari,* Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), hlm. 71.

bisa bertentangan dengan paham keadilan. Paham Keadilan Tuhan ialah titik tolak pemikiran rasional mereka mengenai paham-paham keagamaan. Pendirian mereka kepada firman Allah Q.S. Fushshilat (41): 46 yang berbunyi *man `amila shāliĥan falinafsihi wa man asā'a fa`alaihā wa mā rabbuka bizhallāmin li al-`abīd* (Barangsiapa yang mengerjakan amal salih maka pahalanya untuk dirnya sendiri. Barangsiapa yang berbuat jahat maka dosanya atas dirinya sendiri. Sekali-kali tidaklah Tuhanmu menganiaya hamba-hamba-Nya), dan Q.S. al-Naĥl (16): 118 yang berbunyi *wa mā zhalamnāhum wa lākin kānū anfusahum yazhlimūn* (Kami tiada menganiaya mereka, akan tetapi merekalah yang menganiaya diri mereka sendiri).

Akibat dari konsep yang diajukan oleh al-Asy`arī (w. 324/935) ini, dalam konteks politik, terkadang muncul analogi dari para penguasa. Jargon bahwa raja adalah bayangan Tuhan di muka bumi (*zhil Allāh fi al-Ardh, divine right of God*) menjadikan mereka merasa sebagai "tuhan " sehingga mereka pun dapat melakukan segala sesuatu secara diktator, sewenang-wenang, menindas pihak yang lemah dan melanggar hak asasi.

Inilah kurang lebih kritik yang diajukan oleh Zaenun Kamal. Dengan merujuk kepada Mahmūd Qāsim dalam *Dirāsah fī al-Falsafah al-Islāmiyyah,* bagi Zaenun Kamal paham kekuasan dan keadilan al-Asy`arī (w. 324/935) ini mirip dengan paham sebagian umat yang merestui seorang raja yang absolut diktator. Sang raja yang absolut diktator itu, memiliki hak penuh untuk membunuh atau membiarkan tetap hidup rakyatnya. Kemudian digambarkan, bahwa sang raja itu ada di atas undang-undang dan hukum, dalam arti, dia tidak perlu patuh dan tunduk kepada undang-undang dan hukum. Karena undang-undang dan hukum itu adalah bikinannya sendiri.

Dari asumsi itu, masih menurut Zaenun Kamal, kemudian al-Asy`arī menganalogikan bahwa Allah adalah memiliki kemerdekaan mutlak. Dia berbuat sekehendak-Nya terhadap milik-Nya. Maka tidak seorang pun yang dapat mewajibkan sesuatu kepada Allah

mengenai kemaslahatan umat manusia, baik di dunia ini, maupun di akhirat. Kalau Allah menganiaya seluruh umat manusia, baik di dunia atau di akhirat, maka tidak seorang pun yang akan sanggup menyalahkan dan menuntut-Nya. Persis seperti seorang raja yang absolut diktator, kalau ia menganiaya seluruh rakyatnya, maka tak seorang pun yang sanggup menentangnya. Karena manusia, bagi al-Asy`arī (w. 324/935), selalu digambarkan sebagai seorang yang lemah, tidak mempunyai daya dan kekuatan apa-apa di saat berhadapan dengan kekuasaan mutlak.[19]

b. Perbuatan Manusia[20]

Kekuasaan dan keadilan Allah sebagaimana dicanangkan oleh al-Asy`arī (w. 324/935) di atas mengakibatkan posisi manusia menjadi sangat lemah. Kelemahan ini menjadi semakin nyata karena diperkuat dengan keyakinannya bahwa seluruh apa yang dilakukan manusia sesungguhnya telah ditentukan oleh Allah. Dalam kaitan dengan ini, al-Asy`arī (w. 324/935) mengedepankan konsep *qadha-qadar*. Namun demikian, ia berusaha memberikan jalan keluar melalui konsep *al-kasb*.

Qadha dan *Qadar* adalah ketentuan dan ukuran tentang kehidupan manusia. Ada beberapa ayat yang berbicara tentang hal ini. Di antaranya yaitu QS al-Qamar (54) : 49 yang menyatakan *inna kulla syai'in khalaqnāhu biqadar* (Sungguh, kami ciptakan segalan sesuatu menurut ukuran) dan QS al-Thalaq (65): 3 yang menyatakan *qad ja`alallāhu likulli syai'in qadrā* (Sungguh Allah telah mengadakan ketentuan untuk segala sesuatu). Keduanya secara tegas menerangkan bahwa Allah menciptakan segala sesuatu dengan ukuran yang telah ditetapkan. Dari ayat ini sangat jelas

[19] Zaenun Kamal, "Kekuatan dan Kelemahan Paham Asy'ari sebagai Doktrin Aqidah" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 139.

[20] Mengenai perbuatan manusia ini, ada sebuah buku menarik yang ditulis oleh Machasin. Ia mencoba memadukan perseteruan yang tak terselesaikan antara "yang bebas" dan "yang terikat" yang langsung diambil dari rujukan paling otoritatif yaitu al-Quran. Baca: Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia Telaah Kritis terhadap Konsepsi al-Quran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).

bahwa ukuran itu merupakan ketentuan yang telah dibuat oleh Allah bersamaan dengan penciptaannya yang merupakan harga mati tanpa ada kemungkinan sedikitpun untuk berubah.

Menurut al-Asy`arī (w. 324/935) manusia adalah lemah. Dalam kelemahannya itu manusia bergantung pada kehendak dan kekuasaan Allah. Apa yang dilakukan manusia sesungguhnya adalah ketentuan dan kehendak Allah. Namun demikian, al-Asy`arī (w. 324/935) tetap memberikan porsi keterlibatan manusia dalam perbuatannya. Untuk menggambarkan hubungan perbuatan manusia dengan kemauan dan kehendak mutlak Tuhan itulah al-Asy`arī (w. 324/935) memakai kata *al-kasb*.[21] Konsep ini menunjukkan bahwa sesuatu perbuatan terjadi dengan perantaraan daya yang diciptakan oleh Tuhan. Dengan demikian menjadi perolehan bagi seseorang yang dengan daya-Nya perbuatan itu menjadi terlaksana. Kendati demikian, *al-kasb* itu adalah tetap ciptaan Tuhan sehingga manusia tetap berada dalam poisi yang pasif dalam perbuatan-perbuatannya. Dalil yang dipergunakan oleh al-Asy`arī (w. 324/935) dalam kaitan dengan perbuatan manusia in adalah Q.S. al-Shāffāt (37): 96 "*wa Allāhu khalaqakum wa mā ta`malūn*" (Allah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat). Jadi Tuhanlah yang menjadi pembuat yang sebenarnya dari perbuatan manusia dan manusia menjadi tempat bagi perbuatan Tuhan.

Al-Asy`arī (w. 324/935) secara tegas menyatakan keyakinan adanya ketentuan kehidupan itu sebagai berikut: [22]

ان الخير و الشر بقضاء الله و قدره وانا نؤمن بقضاء الله و قدره خيره وشره حلوه ومره ... وا ن العباد لا يملكون لانفسهم ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله

[21] Berkaitan dengan pemikiran al-Asy`arī mengenai *al-kasb* menarik untuk dibaca penulisan Nukman Abbas, *Al-Asy`ari (874-935 M) Misteri Perbuatan Manusia dan Takdir Tuhan* (Jakarta; Penerbit Erlangga, 2006).

[22] Al-Asy`arī, *al-Ibānah*, hlm. 9.

(Sesungguhnya kebaikan dan keburukan adalah dengan ketentuan dan ukuran Allah. Kami percaya kepada ketentuan dan ukuran Allah tersebut, kebaikan dan keburukan, manis dan pahitnya... Sesungguhnya manusia tidak memiliki dirinya sendiri, bahaya maupun manfaat, kecuali dengan kehendak Allah).

Dari teks ini diketahui bahwa segala perbuatan manusia, menurut al-Asy`arī (w. 324/935), positif maupun negatif, manis maupun pahit, ditentukan oleh Allah. Keinginannya hanya akan bisa terealisir dengan adanya ketentuan dan kekuasaan Allah, karena manusia sendiri tidak memiliki hak atas dirinya sendiri kecuali hanya atas kehendak Allah. Dari persepktif *qadh*ā dan *qadar* ini, sosok manusia dalam pandangan al-Asy`arī (w. 324/935) merupakan sosok yang berada dalam posisi yang tidak bisa menentukan kemerdekaan dirinya sendiri, kendati ia telah mengusulkan adanya konsep *al-kasb* sebagai upaya untuk keluar dari keterbelengguan itu. Akibatnya, konsep perbuatan manusia menjadi tidak mandiri, tetapi ditentukan oleh Allah sepenuhnya.

Berbeda dengan al-Asy`arī (w. 324/935), karena berangkat dari konsep yang berbeda mengenai kekuasaan dan keadilan Allah, Mu`tazilah meyakini bahwa manusia adalah merdeka. Manusia sendirilah yang menciptakan perbuatan-perbuatannya. Manusia mempunyai kebebasan dan kemampuan untuk memilih baik atau buruk yang dilakukannya. Adapun ayat-ayat yang dijadikan rujukan dan dasar oleh Mu`tazilah antara lain: al-Q.S al- Baqarah (2): 286 yang berbunyi *lā yukallifu Allāh nafsan ill*ā *wus`ahā lahā mā kasabat wa`alaihā maktasabat* (Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapat pahala dari apa yang diusahakannya dan mendapat siksa dari yang dikerjakannya); Q.S. al-Nisā (4): 111 yang berbunyi *waman yaksib itsman fainnamā yaksibuhū `alā nafsihi* (Barangsiapa yang mengerjakan dosa, maka sesungguhnya ia mengerjakannya untuk dirinya sendiri); Q.S. al-Ra`d (13): 11 yang berbunyi *inna Allāha lā yugayyiru mā bi qaumin*

ĥattā yugayyirū mā bi anfusihim (Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan suatu kaum sehingga mereka merubah keadaan mereka sendiri); dan Q.S. al-Kahfi (18): 29 yang berbunyi *faman syā'a falyu'min wa man syā'a falyakfur* (Barangsiapa ingin beriman hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin kafir maka biarlah ia kafir). Karena manusia menciptakan perbuatannya sendiri itulah yang memungkinkan diberikan *khithāb*, dapat dibebani *taklīf* dan dimintai pertanggungjawaban.

Pendapat al-Asy`arī (w. 324/935) ini semakin dikokohkan oleh penerusnya, al-Gazali. Untuk mendukung gagasannya al-Gazali menyatakan bahwa sesungguhnya daya manusia rapat hubungannya dengan perbuatan itu, tak dapat dikatakan bahwa manusialah yang menciptakan perbuatan itu. Untuk itu perlu dicari term baru dan sesuai dengan apa yang disebut dalam Q.S. al-Baqarah (2): 286 yang dijadikan rujukan bagi Mu`tazilah. Bagi al-Gazāli, *al-kasb* bisa diibaratkan dengan perbuatan dua orang yang mengangkat batu berat. Satu orang tidak kuat mengangkatnya, sedangkan yang lainnya kuat untuk mengangkatnya. Keberhasilan mengangkat batu berat tersebut tidak bisa dikatakan bahwa semata-mata dari hasil kerja orang yang kuat mengangkat. Demikian pula dengan perbuatan manusia, pada hakekatnya terjadi dengan adanya daya Tuhan, tetapi manusia tetap tidak kehilangan sifatnya sebagai pembuat.

c. Kemampuan akal manusia[23]

Keberadaan akal manusia sangat tergantung kepada pemahaman mengenai kekuasan dan keadilan Allah serta perbuatan manusia. Membaca dua penjelasan mengenai dua hal tersebut, bisa diketahui bahwa keberadaan manusia demikian lemah di hadapan Tuhan. Jika akal adalah bagian inheren dari manusia, maka kemampuan akal pun menjadi lemah dan oleh karenanya menjadi terbatas. Sekalipun, bagi al-Asy`arī (w. 324/935) akal

[23] Harun Nasution, *Teologi*, hlm. 81-82.

manusia mampu mengetahui adanya Tuhan, tetapi kewajiban untuk mengetahui Tuhan tidak ditetapkan oleh akal. Wahyu Allah yang mewajibkan manusia untuk mengetahui Tuhan, yang mewajibkan untuk bersyukur kepada-Nya. Sekiranya wahyu tidak turun kepada manusia maka tidak wajib mengetahui dan bersyukur sama sekali kepada-Nya. Akal juga tidak mampu mengetahui baik dan buruk. Baginya, baik dan buruk tidak melekat pada suatu perbuatan, tetapi tergantung pada kehendak mutlak Tuhan. Dusta, misalnya, adalah jahat karena dilarang Tuhan. Bila dusta disuruh Tuhan, maka dusta adalah baik.

d. Kebaikan dan Keburukan.

Menurut al-Asy`arī (w. 324/935) yang disebut kebaikan adalah seluruh yang diperintahkan, dianjurkan maupun diperbolehkan oleh Allah swt. Kebaikan bukanlah semata-mata kewajiban atau anjuran, tetapi juga segala sesuatu yang tidak ada larangan secara tegas (*ibāĥah*) dari Allah swt. Sebaliknya, yang disebut keburukan adalah segala sesuatu yang dilarang oleh Allah swt.[24] Dengan demikian, kebaikan dan keburukan sangat ditentukan oleh ada atau tidak adanya pemberitahuan oleh Allah, bukan ditentukan oleh kemampuan manusia itu sendiri karena manusia sangat dipengaruhi dan diliputi dengan hawa nafsu. Wilayah kebaikan jika dibandingkan dengan wilayah keburukan ternyata jauh lebih luas wilayah kebaikan. Pandangan ini didasarkan kepada Q.S. al-Ĥasyr (59): 7 yang menyatakan *wa mā ātākum al-rasūl fakhudzūhu wa mā nahākum `anhu fantahū* (apa yang diberikan kepada Rasul hendaklah diambil oleh manusia dan apa yang dilarangnya hendaklah manusia meninggalkannya). Berdasarkan ini, maka kebaikan dan keburukan yang menjadi standard dalam praktik politik umat Islam seharusnya adalah apa yang telah digariskan oleh Allah.

[24] Al-Asy`arī, *Ushūl Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah*, Kairo: Dār al-`Ulūm, tt., hlm. 78.

e. *Bi lā kaifa wa lā tasybīh*

Selain melahirkan konsep keadilan yang tidak memberikan ruang kritisisme bagi manusia, pandangan al-Asy`arī (w. 324/935) mengenai kekuasaan Allah juga melahirkan konsep kesucian yang tidak mungkin tertempeli sifat-sifat kemanusiaan. Hanya saja al-Asy`arī (w. 324/935) kelihatan masih bersikap ambivalen. Ia tidak berani keluar sepenuhnya dari teks yang memang secara tegas menyatakan bahwa ada penggambaran manusiawi.[25] Demikian juga, tidak ada keberanian untuk memahami penggambaran manusiawi itu apa adanya.

Sebelum konsep kesucian ini diperkenalkan al-Asy`arī (w. 324/935), sebenarnya telah ada lebih dulu berbagai paham yang mencoba memberikan penjelasan terhadap berbagai ayat yang berbicara tentang adanya berbagai atribut manusiawi yang ada pada Allah. Mu`tazilah, sebagai kelompok yang mengedepankan aspek rasionalitas, memberikan pemahaman yang metaforis sifatnya. Dengan demikian, kelompok ini secara tegas keluar dari penggambaran manusiawi mengenai Allah. Sementara itu di sisi lain, kelompok *musyabbihah* cenderung memaknainya bahwa atribut-atribut itu adalah sama dengan atribut kemanusiaan. Sedangkan *ahl al-Ĥadīts* sebagai kelompok yang menjadi arus utama pada waktu itu, baik dalam pengertian keagamaan maupun politik, masih belum bisa memberikan penjelasan yang memuaskan mengenai hal itu.

Melihat kenyataan ini, al-Asy`arī (w. 324/935) yang telah secara tegas mengidentifikasi diri sebagai bagian dari *ahl al-Ĥadīts*, melontarkan konsep *bi lā kaifa wa la tasybīh,* tidak perlu dipertanyakan bagaimana mengenai hal itu dan tidak ada penyerupaan, tidak perlu perincian dan penjelasan, [26] untuk mengisi kekosongan dan ketidakmampuan kelompok tersebut dalam menjawab berbagai pertanyaan dan pandangan dari berbagai pihak. *Lā kaifa* adalah

[25] Baca Q.S. al-Qashash (28): 88; Q.S. al-Rahmān (55): 27; Q.S. al-Qamar (54): 14; Q.S. Hūd (11): 37; Q.S. al-Thūr (52): 48; Q.S. Thāhā (20): 39, 46.

[26] Al-Asy`arī, *al- Ibānah*, hlm. 9, 35-39. Baca juga Al-Asy`arī, *Usūl,* hlm. 76.

konsep yang ditujukan untuk mementahkan pandangan Mu`tazilah yang secara tegas berusaha menakwilkannya. Sementara *lā tasybīh* adalah konsep untuk membantah kaum *musyabbihah* yang cenderung antropomorfis. Jadi konsep-konsep ini sebenarnya adalah untuk memukul lawan-lawan paham keagamaannya sekaligus lawan politiknya.

Konsep ini merupakan konsep yang dikembangkan dari adanya keyakinan bahwa Allah adalah zat yang berbeda dengan segala sesuatu yang ada (*laisa kamitslihi syai'un*). Karena keterbatasan penalaran manusia, maka manusia pasti tidak akan bisa menjelaskan bagaimana dan di mana letak perbedaan Allah itu dengan segala selain-Nya. Manusia adalah entitas relatif dan terbatas, sedangkan Allah adalah zat yang mutlak dan tak terbatas. Apapun pemikiran yang dilakukan oleh manusia, termasuk mengenai Tuhannya, selalu berada dalam keterbatasan. Oleh karena itu, pemikiran manusia tidak akan bisa menyentuh kemutlakan dan ketakterbatasan Tuhan.[27]

Sekalipun konsep yang dibangun oleh al-Asy`arī(w. 324/935) ini berada dalam wilayah pembahasan mengenai sifat yang tidak secara jelas berbicara tentang politik, namun konsep ini merefleksikan ketidakmampuan manusia berhadapan dengan kekuatan yang lebih besar. Sehingga sekalipun manusia mempunyai akal, dan al-Asy`arī (w. 324/935) juga kelihatan hendak berusaha memaknai akal sebagai agen yang potensial untuk digunakan, hanya saja ia tetap terjebak pada kelemahan manusia ketika berhadapan dengan yang lebih besar.

Gagasan al-Asy`arī (w. 324/935) ini tampak sekali dapat memberikan landasan teologis bagi kekuasaan yang berlaku. Hal ini bisa dilihat nanti dalam bagian kemudian di mana kekuasaan yang ada dalam keadaan bagaimana pun, sekalipun banyak melakukan penyelewengan, tidak boleh dilawan apalagi dengan menggunakan kekuatan senjata. Ia mengusulkan doa sebagai jalan keluar karena

[27] G.E. Von Gruneboum, *Classical Islam A History 600 A.D. –1258 A.L.* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1970), hlm. 130.

apa yang telah terjadi merupakan ketentuan dan kehendak Tuhan.

Ada dua hal penting yang harus diwaspadai dari konsep tersebut dalam kaitannya dengan kehidupan politik. Di satu sisi, jika tidak ada kemauan etis dari para penguasa untuk memahami secara arif, maka akan sangat potensial bagi mereka untuk menjadikan konsep tersebut sebagai sandaran teologis. Akibatnya ini akan menjadi alat legitimasi yang ampuh bagi dirinya sendiri, bahwa keberadaannya sebagai penguasa merupakan pilihan dan ketentuan Tuhan. Demikian pula segala kebijakan yang dilakukan dan peraturan-peraturan yang diundangkan. Semuanya atas kehendak Tuhan sehingga tidak ada alasan bagi masyarakat untuk mempersoalkan apalagi menolak. Sedangkan di sisi lain, bagi masyarakat konsep ini menjadikan mereka tidak ambil peduli bahkan cenderung menerima dan pasrah begitu saja apa yang terjadi tanpa ada keinginan untuk berusaha merubahnya karena menganggap bahwa semuanya telah ditentukan oleh Tuhan. Jika manusia menemukan ada ketidakadilan bahkan tindak penyelewengan, karena memahami bahwa itu semua dari Tuhan, maka masyarakat cenderung membiarkan begitu saja terhadap realitas yang ada.

Apa yang dikonseptualisasikan oleh al-Asy`arī (w. 324/935) ini, dalam realitas sejarah Islam memang pernah dipakai sebagai senjata untuk melegitimasi kekuasaan penguasa sebelum masa al-Asy`arī (w. 324/935) yaitu Muawiyah. Ia mengakui dan merasa bahwa dirinya adalah zalim. Dia juga sadar bahwa masyarakat menilainya demikian. Untuk mencari keabsahan pengangkatan dirinya melalui perebutan yang tidak sehat, Muawiyah menggunakan pandangan ini untuk melegitimasi posisinya. Kepada umat Islam didoktrinkan bahwa yang terjadi sudah merupakan *qadha* dan *qadar* Allah. Masyarakat secara keseluruhan harus percaya dan menerimanya. Semuanya sudah ditulis oleh Allah. Oleh karena itu berarti ia menjadi khalifah berdasar ridha Allah.

Keberadaan manusia yang lemah sebagaimana digambarkan oleh al-Asy`arī (w. 324/935) melalui beberapa konsepnya seperti

tentang kekuasaan Allah, perbuatan manusia, kemampuan akal manusia, kebaikan dan keburukan serta *bi lā kaifa walā tasybih* menjadikan tidak ada kemampuan manusia melakukan "perlawanan" kepada yang lebih kuat, juga tidak ada kemampuan untuk menentukan perubahan yang terjadi pada dirinya sendiri. Ketidakmampuan ini kemudian terekspresikan dalam beberapa konsepnya yang mempunyai akibat politik yang luas dan dalam. Di samping itu juga menjadikan sikap politik yang dikembangkannya sangat kompromistik dan akomodatif, bahkan cenderung melegitimasi status quo.

2. Berkaitan Tidak Langsung dengan Politik

Selain beberapa pokok pikiran al-Asy`arī yang berhubungan langsung dengan politik, juga ada beberapa pokok pikirannya yang tidak secara jelas menampakkan hubungan dengan politik, tetapi bisa dilihat benang merah keterhubungan keduanya sebagai bentuk afiliasi politik pada masanya. Berbeda dengan pemikiran pertama yang dapat memberikan legitimasi bagi penguasa, keterhubungan jenis pemikiran kedua lebih banyak ditentukan oleh realitas politik bahwa pada waktu itu penguasa mengembangkan pemikiran teologis yang sama sehingga ada titik temu di antara keduanya.

Adapun beberapa pokok pikiran tersebut adalah

a. Kedudukan al-Qur'an[28]

Al-Asy`arī (w. 324/935) berpendapat bahwa al-Quran adalah *kalāmullah*, tidak berubah, tidak diciptakan, bukan makhluk dan tidak baru. Adapun huruf, bentuk, warna, dan suara adalah diciptakan. Al-Quran *qadīm* sebagaimana *qadīm*nya Zat Yang Maha Tinggi. Ia tidak tersusun dari huruf dan kata-kata. Karena kata-kata dan huruf itu baru sehingga tidak melekat pada yang *qadīm* dan *wājib al-wujūd*. Pandangan al-Asy`arī (w. 324/935) ini didasarkan kepada Q.S. al-Rūm (30): 25 yang berbunyi "Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-

---

[28] Al-Asy`arī, *al- Ibānah*, hlm. 19-31.

Nya adalah tegaknya langit dan bumi dengan perintah-Nya." Demikian pula pada Q.S. al-A`rāf (7): 54. "Ingatlah hanya pada Allah hak mencipta dan memerintah." Ketika menjelaskan tentang ayat ini, ia menegaskan bahwa yang dimaksudkan dengan perintah tersebut adalah kalam Allah itu sendiri. Dalam tulisan lain, ia menjelaskan bahwa antara mencipta dan memerintah adalah berbeda. Segala sesuatu yang diciptakan adalah keberadaan setelah kebelumberadaan. Perintah-Nya adalah sesuatu yang tidak dicptakan sebab jika diciptakan maka tentu saja dibutuhkan ada perintah yang lain untuk mengadakan perintah itu. Hal itu akan berlangsung terus menerus.[29]

Memahami keyakinan al-Asy`arī (w. 324/935) bahwa al-Quran adalah *qadīm* tidak bisa dilepaskan dari kerangka pemikirannya tentang sifat Allah secara umum mengingat al-Quran sesungguhnya adalah manifestasi dari salah satu sifat Allah yaitu *kalām. Kalām* Allah bukanlah alam karena ia menempel pada *Khāliq*. Karena al-Asy`arī (w. 324/935) meyakini bahwa Allah mempunyai sifat dan sifat-sifat tersebut adalah *qadīm*, maka tentu saja al-Quran sebagai manifestasi kalam Allah tidak bisa tidak adalah *qadīm*.

b. Sifat Allah swt[30]

Mengenai sifat Allah ini Mu`tazilah menyatakan bahwa Tuhan tidak mempunyai sifat. Sebab jika Tuhan mempunyai sifat, mestilah sifat itu juga kekal seperti Tuhan. Kalau dikatakan Tuhan mempunyai sifat, maka dalam diri Tuhan terdapat unsur yang banyak, yaitu unsur zat yang disifati dan unsur-unsur sifat yang melekat pada zat. Di sana ada banyak unsur yang sama-sama kekal. Mu`tazilah menolak paham Tuhan bersifat, karena membawa kepada paham sirik atau politeisme. Dari sinilah, kaum Mu`tazilah menyebut dirinya *ahl al-tauĥīd*.

[29] Al-Asy`arī, *Ushūl*, hlm. 71-72.
[30] Al-Asy`arī, *al-Ibānah*, hlm. 39; Al-Asy`arī, *Ushūl*, hlm. 66-76.

Berpijak dari ajaran tauhidnya ini, berdasarkan firman Allah swt Q.S. al-Syūrā (42): 11 yaitu *laisa kamitslihī syai'un* (tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia). Mereka menakwilkan ayat-ayat al-Qur'an yang arti lahirnya menunjukkan bahwa Tuhan itu berjisim. Ayat-ayat yang bernuansa demikian seperti Q.S al-Fatĥ (48):10 yang menegaskan *yadullāh fauqa aidīhim* (tangan Allah di atas tangan mereka), Q.S. Thāhā (20): 5 yang berbunyi *al-raĥmān 'ala al-`arsy istaw*ā (Tuhan Yang Maha Pemurah bersemayam di atas `arasy). Ayat-ayat tersebut adalah bermaksud *majazi* bukan bermakna hakiki, sebab jika ayat tersebut dimaknai secara hakiki, pemaknaan itu menjadi bertentangan dengan ke-Mahaesaan Tuhan.

Dalam hal ini al-Asy'ari (w. 324/935) dapat dianggap mengambil jalan tengah dengan mengemukakan bahwa Tuhan mempunyai sifat yang menjadi bukti adanya (*wujūd*) Allah. Sifat-sifat tersebut antara lain adalah hidup (*hayāt*), berkuasa (*qudrah*), mengetahui (*`ilm*), berkehendak (*irādah*) melihat (*bashar*), mendengar (*sam`*), berbicara (*kalām*). Akan tetapi dalam pandangannya, sifat Tuhan bukan esensi Tuhan itu sendiri, sifat Tuhan dan zat Tuhan adalah berbeda tetapi adalah satu (*mā huwa wa lā gairuhu, shifat Allāh laisat 'ain dzātihi wa lā gairu dzātihi*).[31]

Ada beberapa karakter berkaitan dengan sifat ini. Bagi al-Asy`arī (w. 324/935) sifat Allah adalah *qadīm* karena melekat pada yang *qadīm*. Memang benar bahwa zat dan sifat adalah sesuatu yang berbeda akan tetapi keberadaan sifat itu sendiri pasti melekat kepada zat. Sifat tidak bisa berdiri sendiri. Karena itu, zat dan sifat merupakan sesuatu yang tidak bisa dipisahkan. Tidak mungkin menggambarkan keberadaan Allah tanpa sifat-Nya. Menggambarkan bahwa Allah adalah zat yang berkuasa pasti harus mengakui kekuasaan-Nya; Allah

[31] Aĥmad Maĥmūd Shubĥī, *fī `Ilm al-Kalām* (Kairo: Dār al-Kutub al-Jāmi`ah, 1969), hlm. 62.

adalah zat yang berkehendak tidak mungkin tanpa mengakui kehendak-Nya, Allah adalah zat yang hidup tidak mungkin tanpa pengakuan terhadap kehidupan-Nya, Allah adalah zat yang mengetahui tidak mungkin tanpa pengakuan terhadap pengetahuan-Nya, dan seterusnya. Karena keduanya menjadi satu kesatuan, maka apa yang terdapat pada zat tentulah berlaku juga pada sifat. Jika zat adalah *qadīm*, maka tidak mungkin sifat adalah hadits. Jika zat *qadīm* dan sifatnya *hadīts* berarti di situ terjadi pertentangan. Antara yang *qadīm* dan yang hadits tidak mungkin bisa berada dalam satu kesatuan (melawan *qānūn tanāqudh, principium contradictoris*).

Al-Gazāli, penerus al-Asy`arī (w. 324/935) paling fenomenal, memperkuat teori yang dibangun oleh al-Asy`arī (w. 324/935) dengan mengemukakan tiga alasan. Pertama, jika *ĥadīts* adalah sesuatu yang bisa saja ada atau tidak ada, sedangkan yang *qadīm* keberadaannya tidak bisa dipungkiri sama sekali dan tidak ada celah sedikitpun untuk mengatakan bisa tidak ada, maka tidak mungkin keduanya bisa dipersatukan. Kedua, jika sesuatu itu secara eksistensial adalah ĥ*adīts,* maka tak ada keraguan sama sekali bahwa sejak semula dan sampai kapan pun akan tetap pada keberadaannya semula yaitu hadits. Tidak mungkin ĥ*adīts* berubah menjadi *qadīm*. Ketiga, jIka sesuatu secara eksistensial adalah *ĥadīts* maka sesuatu itupun, baik sifat yang ada padanya itu diganti dengan yang sebaliknya atau yang sebaliknya lagi, akan tetap ĥ*adīts*.[32]

Berbeda dengan Mu`tazilah yang memandang bahwa sifat Allah adalah dzat-Nya, al-Asy`arī (w. 324/935) berkeyakinan bahwa antara sifat dan zat Allah adalah dua hal yang berbeda. Sifat-sifat tersebut lain dari zat-Nya atau berada di luar zat-Nya dan bukan zat Tuhan itu sendiri. Oleh karena itu, Tuhan

[32] Abū Hāmid al-Gazālī, *al-Iqtishād fi al-I`tiqād* (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1988), hlm. 91-93.

mengetahui bukan dengan zat-Nya karena jika demikian berarti Allah adalah pengetahuan itu sendiri seperti Mu`tazilah, melainkan mengetahui dengan pengetahuan-Nya.[33] demikian pula dengan sifat-sifat lainnya.

c. Kebaruan Alam.

Bagi al-Asy`arī (w. 324/935) alam ini adalah sesuatu yang baru. Tidak ada yang *qadīm* selain Tuhan. Ia menolak para filosof yang berpendapat bahwa alam adalah *qadīm*. Baginya, alam diciptakan dari yang tidak ada menjadi ada (*al-ijād min al-`adam, creatio ex nihilo*). Adanya kenyataan bahwa terjadi banyak perbedaan antara berbagai benda dan bahwa benda–benda tersebut selalu mengalami perubahan, menurut al-Asy`arī (w. 324/935), merupakan suatu bukti kebaruan alam. Segala sesuatu yang mengalami perubahan adalah baru. Berubahnya sebuah benda menjadi sesuatu yang berbeda dengan yang sebelumnya menunjukkan dengan sangat jelas bahwa benda itu dulunya adalah tidak ada. Tersusunnya sebuah meja dari potongan-potongan kayu, misalnya, menjadi bukti bahwa meja itu sebelumnya belum ada, kemudian menjadi ada. Perubahan manusia dari perpaduan sperma dan ovum menjadi zygote, kemudian berubah menjadi embrio dan seterusnya, juga menunjukkan bahwa semuanya berada dalam kebaruan. Oleh karena itu, sesuatu yang berubah tentu saja tidak mungkin berasal dari maupun menjadi bersifat *qadīm* (*anna kulla mutagayyir la yakūnu qadīman*). Demikian pula, yang *qadīm* tidak mungkin mengalami fase ketiadaan (*anna al-qadīm la yajūzu `adamuhu*),[34] berasal dari maupun menjadi tiada. Semuanya berada dalam keadaannya yang konstan. Yang *qadīm* akan tetap *qadīm* dan yang baru akan tetap baru. Seluruh benda di alam ini terlihat dengan jelas dari tidak ada kemudian menjadi ada dan akan kembali menjadi tidak ada.

---

[33] Al-Asy`arī, *al-Luma`*, hlm. 33.

[34] Al-Asy`arī, *Ushūl,* hlm. 35

d. Esensi Iman

Iman, menurut al-Asy`arī (w. 324/935) adalah pembenaraan oleh hati karena tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah Rasul-Nya. Sedangkan batasan iman adalah: *al-tashdīq bi-Allāh*[35] yaitu menerima adanya kebenaran *khabar* tentang adanya Tuhan. Orang yang hatinya meyakini keesaan Allah dan kerasulan Muhammad dan setia mengerjakan amal saleh, disebut mukmin sempurna. Mereka berhak mendapat balasan surga. Sebaliknya, apabila mukmin banyak berdosa besar maka balasannya terserah Allah swt. Seorang mukmin mungkin saja melakukan berbagai amal saleh, tetapi juga mungkin melakukan dosa besar. Keadaan iman sifatnya adalah fluktuatif. Suatu saat bisa bertambah karena ketaatannya kepada Allah dan di saat lain keimanan tersebut bisa berkurang karena berbagai kemaksiatan yang dilakukannya[36] Oleh karena itu, manusia harus berupaya semaksimal mungkin untuk menjaga kondisi keimanannya dengan sebisa mungkin menghindari berbagai perbuatan maksiyat.

e. Melihat Allah di Akhirat

Al-Asy`arī (w. 324/935) berkeyakinan bahwa Allah kelak di akhirat bisa dilihat dengan mata kepala[37] karena Allah mempunyai wujud. Untuk memperkuat keyakinannya al-Asy`arī (w. 324/935) berargumentasi dengan menyatakan jika Allah melihat apa yang ada, berarti Allah juga dapat melihat diri-Nya. Kalau Dia mampu melihat diri-Nya, berarti mampu pula membuat manusia melihat diri-Nya. Oleh karena itu, orang-orang yang beriman yaitu orang-orang yang dikehendaki dalam melihat diri-Nya akan melihat besok ketika ada di akherat.

[35] Al-Asy`arī, *al-Luma`*, hlm. 75.

[36] Al-Asy`arī, *Ushūl*, hlm. 93.

[37] Al-Asy`arī, *al-Ibānah*, hlm. 12-19. Baca juga: Al-Asy`arī, *al-Luma`*, hlm. 32-36. Baca juga: Al-Asy`arī, *Ushūl*, hlm. 72-73.

Berbeda dengan al-Asy`arī, Mu`tazilah berpendapat bahwa Tuhan tidak bisa dilihat. Pandangan ini disandarkan kepada Q.S. al-An`ām (6): 103 yang menyatakan: *la tudrikuhu al-abshār wa huwa yudriku al-abshār* (Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan). Bagi Mu`tazilah sesuatu yang dilihat itu membutuhkan tempat dan waktu. Hal ini tidak mungkin bagi Allah. Ia Maha Suci dari tempat dan waktu. Oleh karena itu, Q.S. al-Qiyāmah (75): 22-23 yang secara tegas menyatakan *wujūhun yaumaidzin nādhirah ilā rabbihā nāzhirah* (wajah-wajah orang mukmin pada hari itu berseri, kepada tuhannya mereka melihat), harus ditakwilkan, diserasikan dengan ayat-ayat yang *muhkamāt*. Kata *nāzhirah* seharusnya diartikan dengan *al-tawaqqu wa al-raja* (harapan). Q.S. al-A`rāf (7): 143 tentang Musa a.s. yang ingin melihat Tuhan memberi petunjuk bahwa Tuhan tidak bisa dilihat.

Menurut al-Asy`arī (w. 324/935), berkaitan dengan Q.S. al-Qiyāmah (75): 22 – 23, harus dipahami sebagaimana arti lahir tersebut yaitu manusia dapat melihat Allah nanti di akhirat. Pengertian *nāzhirah* dalam ayat ini bukanlah *al-tafkīr* atau *al-i`tibār*, sebab di akhirat bukanlah tempat untuk itu lagi, juga bukan bermakna *al-tawaqqu wa al-raja' wa al-intizhār* sebab kata *nāzhirah* yang beriringan dengan kata *wujūh* jelas berarti melihat dengan kedua mata yang terdapat pada wajah. Lagi pula di surga nanti, orang tidak perlu menunggu-nunggu. Keinginan apa saja yang tergores di hatinya segera tercapai. Surga adalah tempat di mana tidak ada lagi kegelisahan, tidak ada lagi kegundahan. Jika, kata *nāzhirah* diartikan dengan menunggu berarti di surga juga terdapat banyak sekali- jiwa-jiwa yang gelisah, resah dan gundah karena menunggu untuk bertemu dengan "kekasih"nya. Menurut al-Asy`arī (w. 324/935) ini adalah tidak mungkin.

Di samping itu, al-Asy`arī (w. 324/935) juga membangun

argumentasinya dengan menggunakan silogisme hipotetik. Argumentasi dengan model silogisme hipotetik adalah mendasarkan pada adanya hubungan kausalitas antara anteseden dan konsekuen, sebab dan akibat. Salah satu hukum yang ada dalam silogisme ini adalah apabila sebab ada maka akibat pasti juga akan terlaksana. Bagi al-Asy`arī (w. 324/935), keadaan *maujūd* sesuatu merupakan sebuah sebab bagi dapat dilihatnya sesuatu itu, sebaliknya yang *ma`dūm* tentu tidak bisa dilihat. Oleh karena itu, jika diyakini bahwa Allah adalah eksistensi sehingga tidak diragukan lagi dan diyakini keberadaannya, maka bisa dipastikan bahwa Allah bisa dilihat.

Sedangkan terhadap Q.S. al-A`rāf (7): 143 al-Asy'ari (w. 324/935) menerangkan bahwa Musa sebagai seorang Nabi tidak diminta hal yang sia-sia. Jadi, Tuhan berarti bisa dilihat, meskipun tidak menampakkan diri pada masa itu, akan tetapi manusia dapat melihat Tuhan itu di hari akhirat. Jika sekiranya *ru'yatullāh* itu tidak mungkin terjadi, maka perintah atau kalimat yang ada pastilah memuat kemustahilan sesuatu itu. Menurut al-Asy'ari (w. 324/935), kenikmatan surga adalah kenikmatan yang belum pernah terlihat oleh mata, terdengar oleh telinga dan bahkan terlintas dalam hati manusia. Melihat Allah adalah nikmat yang paling besar di surga yang kelak dialami oleh manusia *(laisa na`īm fī al-jannah afdhal min ru'yatillāh `azza wa jalla bi al-abshār*[38]*, the highest delight in paradise*). Untuk semakin mempertegas pandangnnya ini, al-Asy`arī menyatakan bahwa Nabi memberikan penjelasan terhadap Q.S. al-Qiyamah (75):2 bahwa orang-orang yang beriman akan melihat Tuhanmu pada hari kiamat seperti engkau melihat bulan.[39]

f. Dosa besar

Keberadaan dosa besar, dalam pandangan al-Asy`arī, sangat berhubungan dengan esensi iman. Menurut al-Asy`arī,

---

[38] Al-Asy`arī, *al-Ibānah,* hlm. 17.
[39] Al-Asy'ari, *Ushūl,* hlm. 76-77.

iman itu akan tetap ada pada seseorang sepanjang ia masih mengakui dan membenarkan keberadaan Allah dan Rasul-Nya. Oleh karena itu, orang mukmin yang melakukan dosa besar, dalam pandangan al-Asy`arī, tetap dianggap mukmin.[40] Tidak boleh dianggap kafir meskipun melakukan dosa besar seperti mencuri dan berzina,[41] Nabi akan memberi syafa'at kepada umatnya, termasuk kepada mereka yang melakukan dosa besar selama ia masih beriman kepada Allah swt dan Rasul-Nya.[42] Ia hanya di golongkan sebagai orang *`āshi* (durhaka). Adapun mengenai dosa besarnya diserahkan sepenuhnya kepada Allah, apakah akan diampuni atau tidak.

B. Corak Pemikiran al-Asy`arī

Membaca beberapa pokok pikiran al-Asy`arī di atas, ditemukan adanya karakteristik yang khas. Dikatakan khas karena al-Asy`arī tampil dengan pendekatan yang berbeda dari berbagai pemikiran yang terlebih dulu ada. Ia mencoba keluar dari arus utama pemikiran yang ada pada waktu itu. Hal ini tentu saja tidak bisa dilepaskan dari pengalaman hidupnya yang dinamis. Dari segi latihan intelektual, ia terdidik dengan sangat baik di lingkungan Mu`tazilah sehingga ia tahu di mana letak kelebihan dan kekurangannya. Di sisi lain, ia hidup dalam sebuah lingkungan besar yang berbeda dengan komunitas di mana ia mendapatkan latihan intelektual di samping juga mewarisi semangat ke-Araban. Kondisi seperti inilah yang menjadikan ajarannya mempunyai corak tertentu.

Akan tetapi justru karena upaya untuk keluar dari arus utama inilah yang menjadikannya banyak di serang oleh pihak lain pada masa hidupnya. Ia juga menjadi sulit dimengerti oleh para pemikir yang mencoba memahaminya. Namun demikian, apapun yang terjadi pemikirannya ternyata kemudian menjadi pemikiran yang

---

[40] Al-Asy`arī, *al- Ibānah*, hlm. 65.
[41] Al-Asy`arī, *Ushūl*, hlm. 93.
[42] *Ibid.*, hlm. 97.

mapan, bahkan menjadi arus utama di dunia muslim. Adapun corak pemikiran al-Asy`arī (w. 324/935) bisa diidentifikasi sebagai bercorak moderat dan teosentris:

1. Moderat

    Secara subtansial, pandangan-pandangan al-Asy`ari (w. 324/935) bisa diidentifikasi sebagai pandangan tradisional mengingat keberadaan manusia yang deterministik. Manusia di hadapan Tuhan adalah sosok yang tidak bisa berbuat apa-apa. Manusia tidak mempunyai kebebasan untuk melakukan dan bertindak atas nama dirinya sendiri, karena jika manusia memiliki kebebasan berarti kekuasaan Tuhan menjadi terbatas dan terkurangi. Bagi al-Asy`arī (w. 324/935) hal ini tidak mungkin.

    Tradisionalitas pandangan al-Asy`ari (w. 324/935) juga tampak pada komprominya terhadap tradisi. Apa yang telah hidup dengan subur dan berkembang di masyarakat, sekalipun mungkin kurang sejalan dengan nilai-nilai progresivitas, akan diakomodir sedemikian rupa sebagai sesuatu yang harus dilindungi. Cara pandang demikian ini, seperti kita lihat pada arus besar sistem teologi paling banyak diikuti oleh masyarakat pada umumnya. Bagi masyarakat awam yang penting adalah sandaran transendental yang kokoh yang bisa menjamin adanya ketenangan hidup. Kesederhanaan dan kecenderungan untuk menerima keadaan apa adanya, menjadikan mereka lebih bersandar dan berdasar pada konsep kelemahan manusia dan bergantung sepenuhnya kepada takdir tanpa disertai sikap kritis.

    Corak kedua yang bisa ditemukan dalam pokok-pokok pikiran al-Asy`arī (w. 324/935) adalah bahwa pemikirannya cenderung mengedepankan watak moderat. Watak tersebut bisa diketahui dari aspek metodologis yang dipakainya yang mencoba menyatukan antara metode penalaran yang telah demikian akrab dengannya selama masa latihannya di

Mu`tazilah dan metode teks yang dipegangi oleh khalayak ramai.

Mungkin ada yang menyatakan bahwa penalaran al-Asy`arī (w. 324/935) disebut ortodoks karena lebih setia kepada sumber-sumber Islam sendiri seperti kitab Allah dan Sunnah Nabi daripada penalaran, sebagaimana kaum Mu`tazilah dan para filosof. Meskipun mereka ini semuanya, tentu saja tetap harus dipandang secara sebenarnya tetap dalam lingkaran Islam, namun ada perbedaan yang cukup tajam antara keduanya. Dalam pengembangan argumen-argumen bagi paham yang mereka bangun, Mu`tazilah sangat banyak menggunakan bahan-bahan filsafat Yunani. Banyaknya penggunaan bahan filsafat Yunani itu memberi ciri pokok pemikiran kaum Mu`tazilah dan para filosof sehingga mereka melakukan pendekatan ta'wil atau interpretasi metaforis terhadap teks-teks dalam Kitab Suci dan sunnah yang mereka anggap *mutasyābihat* karena, misalnya, mengandung deskripsi tentang Tuhan yang antropomorfis. Akan tetapi mengatakan bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) tidak menggunakan argumen-argumen logika juga tidak tepat. Sesungguhnya penggunaan argumen-argumen logis dan dialektis tidak terbatas hanya kepada kaum Mu`tazilah dan para filosof saja. al-Asy`arī (w. 324/935) juga banyak menggunakannya, meskipun metode *ta'wīl* yang menjadi salah satu akibat pengggunaan itu hanya menduduki tempat sekunder dalam sistem pemikiran al-Asy`arī (w. 324/935).

Sesungguhnya letak keunggulan sistem al-Asy'arī (w. 324/935) atas lainnya ialah segi metodologinya, yang dapat diringkaskan sebagai jalan tengah antara berbagai ekstremitas. Maka ketika menggunakan logika Aristoteles, ia tidaklah menggunakannya sebagai kerangka kebenaran itu *an sich* (seperti terkesan hal itu ada pada para filosof), melainkan sekedar alat untuk membuat kejelasan-kejelasan agar orang

lain bisa menerima secara lebih mudah dan gamblang, dan itu pun hanya dalam urutan sekunder. Sebab bagi al-Asy`arī (w. 324/935), sebagai seorang pendukung *ahl al-ĥadīts*, yang primer ialah teks-teks suci sendiri, baik yang dari Kitab Suci maupun yang dari Sunnah, menurut makna harfiah atau litererrnya. Oleh karena itu kalaupun ia melakukan ta'wil, ia lakukan hanya secara sekunder pula, yaitu dalam keadaan tidak bisa lagi dilakukan penafsiran harfiah. Hasilnya ialah suatu jalan tengah antara metode *ĥarfi* Hanabilah dan metode *ta'wīl* Mu`tazilah.

Di tengah-tengah berkecamuknya polemik dan kontroversi yang hebat dalam dunia intelektual Islam saat itu, metode yang ditempuh al-Asy`arī (w. 324/935) ini merupakan jalan keluar yang memuaskan banyak pihak. Itulah alasan utama penerimaan paham Asy'ari hampir secara menyeluruh di dunia Islam, dan itu pula yang membuatnya begitu kukuh dan awet sampai sekarang.

Moderasi yang dikemukakan al-Asy'ari (w. 324/935) barangkali imbas dari kehidupannya sendiri. Ia lahir dan besar mula-mula sebagai orang Mu`tazilah, bahkan sering menjadi juru bicara atas namanya. Setelah bergumul selama 22 tahun dan usianya mencapai 40 tahun akhirnya al-Asy`arī (w. 324/935) kecewa. Paham yang diikutinya terlampau mengagungkan ``*aql* dan sering mengabaikan teks-teks *ĥadīts* (sunnah). Di lain pihak, ia juga tidak menyukai kaum tekstualis yang hanya percaya pada bunyi teks dan mengabaikan jiwanya.

Meskipun dalam bukunya, *al-Ibānah*, ia sangat mengagumi Aĥmad bin Ĥanbal, pelopor aliran salafi, tetapi sanggahan-sanggahan terhadap kaum Qadariyah-Mu`tazilah yang dikemukakan dalam buku ini masih menunjukkan upaya rasionalisasi. Al-Asy`arī (w. 324/935) kelihatan tidak ingin mencabut akar rasionalisme Mu`tazilah dari pikirannya.

Sekedar untuk memberikan gambaran lebih konkret

mengenai corak moderat, akan disajikan beberapa pikiran yang menggambarkan tentang itu. Dalam persoalan salafi sifat Tuhan misalnya, pikiran al-Asy`arī (w. 324/935) mencoba menengahi Mu`tazilah yang metaforik dan Mujassimah yang tekstualis. Mu`tazilah menafikan sifat-sifat aktual Tuhan, seperti *sam', bashar dan kalām*. Meskipun al-Quran memang menyebutkannya, akan tetapi mereka memberi arti bahwa ia adalah Diri Tuhan sendiri, bukan sifat-Nya. Tuhan tidak mungkin punya sifat. Di pihak lain, ada pikiran kaum Mujassimah yang mempersonifikasikan Tuhan dengan ciptaan-Nya sehingga Tuhan tidak lebih, sama dengan manusia. Sebagai jalan tengah, sekaligus jalan keluar, adalah bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) percaya sepenuhnya pada sifat-sifat seperti yang dikemukakan dengan jelas dalam al-Qur'an tetapi tidak lalu diberi interpretasi identik atau sama dengan ciptaan-Nya. Ia adalah sifat-sifat yang sesuai dengan Tuhan sendiri, dan manusia tidak bisa membayangkannya, apalagi memberikan penafsiran terhadapnya.

Moderasi juga muncul dalam persoalan perbuatan sadar manusia. Al-Asy`arī (w. 324/935) menolak pikiran yang menafikan campur tangan Tuhan dalam perbuatan manusia, seperti yang dipahami kaum Mu`tazilah. Akan tetapi ia juga menolak pandangan bahwa itu sepenuhnya «Tangan Tuhan», sebagaimana keyakinan kaum fatalis-Jabariyah. Ia mengajukan konsep jalan tengah, yaitu *al-kasb* (perolehan). Manusia menurut konsep ini memperoleh kekuasaan dari Tuhan untuk mengupayakan (mengikhtiyarkan) sendiri pekerjaannya, sekalipun pada akhirnya Tuhan-lah awal dan akhir dari semua perbuatan manusia itu.

Terlepas dari kesulitan orang memahami teori ini, akan tetapi al-Asy`ari (w. 324/935) telah mecoba mencari pemecahan ekstremitas dua kutub pemikiran. Diskursus atau teori apapun sejauh ia merupakan rekayasa ``*aql*, selalu tidak

akan memuaskan semua orang, selalu memiliki kekurangan dan kelebihan serta kekuatan dan kelemahannya. Selanjutnya di tangan al-Gazali (w. 1111 M) pikiran-pikiran al-Asy`arī (w. 324/935) mendapat kemenangan telak dan untuk selanjutnya menjadi ciri kaum Asy'ariyah. Ia mengemukakan secara mengesankan pandangan moderat tersebut dalam buku *al-Iqtishād fi al-I`tiqād* dan *Faishal al-Tafriqah*.

Dari pokok-pokok pikiran sebagaimana diungkapkan di atas terlihat dengan jelas bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) mencoba menempuh jalan tengah antara dua ekstrimitas; yakni para rasionalis Mu`tazilah yang membuat wahyu berada di bawah penalaran dan para tekstualis yang menolak peran nalar dan kembali kepada makna lahir ayat-ayat al-Quran dan hadits secara murni. Secara umum al-Asy`arī menciptakan suatu posisi moderat dengan corak teosentris dalam hampir semua isu teologis yang menjadi perdebatan pada waktu itu. Ia membuat penalaran tunduk kepada wahyu dan menolak kehendak bebas manusia yang kreatif dan menekankan kekuasaan Tuhan dalam semua yang terjadi di belakang ayat-ayat al-Quran.[43]

Al-Asy'ari (w. 324/935), yang lahir dan dibesarkan dalam kalangan Mu`tazilah tetapi hidup dalam masyarakat salaf, menawarkan jalan tengah untuk mendamaikan salaf dengan Mu`tazilah. Dalam bukunya *al-Ibānah* yang diterbitkan tiga tahun setelah Abu 'Ali al-Jubai, - tokoh besar Mu`tazilah-, wafat, ia menjelaskan tesisnya bahwa ``*aql* dan *n`aql* sama-sama diperlukan dalam memahami agama. Berpegang pada ``*aql* saja tidak akan memberikan jawaban tuntas. Karena ``*aql* memiliki keterbatasan. Sebaliknya, *n`aql* tidak bisa dipahami secara baik tanpa bantuan ``*aql*. Iman tanpa ilmu adalah buta,

Al-Asy`arī (w. 324/935) walaupun telah menyatakan diri mengikuti jalan salaf namun tetap tidak puas hanya

[43] *Ibid*., hlm. 12.

menggunakan metode *n`aqli*, seperti ia tidak puas dengan hanya menggunakan metode rasional. Ia berkesimpulan bahwa iman (aqidah) yang mantap haruslah berdasarkan pengetahuan. Iman tanpa ilmu ibarat orang lumpuh, sedangkan ilmu tanpa iman ibarat orang buta. Selain itu, dalil-dalil *n`aqli* baru bisa dipahami secara benar jika ditunjang oleh ilmu, sedangkan alat penguasaan ilmu adalah *`aql*. Karena itu ia berkesimpulan bahwa *``aql* dan *n`aql* bukanlah hal yang harus dipertentangkan, tetapi *`aql* seharusnya dipergunakan untuk memahami *n`aql*. Dengan demikian metode yang digunakan al-Asy`arī (w. 324/935) dalam mengkaji masalah-masalah agama, termasuk teologi, adalah metode perpaduan rasional dan *n`aql*. Itulah sebabnya, baik dalam fase Bashrah maupun dalam fase Baghdad dalam proses peralihannya dari Mu`tazili ke Sunni, al-Asy`arī (w. 324/935) tetap menggunakan argumentasi rasional dalam mengemukakan dan mempertahankan pendapat-pendapatnya. Hanya dalam masalah eskatologi saja, terhadap hal-hal yang gaib, ia berpegang sepenuhnya pada penjelasan *n`aqli*. Karena ia sadar betul bahwa kemampuan *``aql* sangat terbatas untuk mengkaji ilmu Tuhan sang pencipta yang Mahakuasa.

Dengan sistematika al-Asy`arī (w. 324/935), teologi mulai memperoleh kedudukannya yang mantap dalam bangunan intelektual Islam. Seperti tercermin dari usahanya untuk membuat semacam jalan tengah antara faham jabariyah dan qadariyah, akibatnya Asy'ariyah –sebagai paham yang timbul dari pemikiran al-Asy`arī (w. 324/935)- akhirnya juga menjadi penengah antara dogmatisme kaum Sunni konservatif dan rasionalisme sistem Mu`tazilah. Justru karena hakekatnya yang merupakan jalan tengah antara dogmatisme dan liberalisme itu maka teologi al-Asy`arī (w. 324/935) cepat menjadi sangat popular di kalangan ummat, kemudian diterima sebagai rumusan ajaran pokok agama *(ushūl al-din*) yang sah atau

ortodoks di seluruh dunia Islam secara hampir tanpa kecuali, sampai detik ini.[44]

Jadi, perumusan al-Asy`arī (w. 324/935) tersebut pada intinya menyuguhkan suatu usaha untuk membuat sintesa antara pandangan ortodoks yang waktu itu belum dirumuskan dengan pandangan Mu`tazilah. Tetapi perumusan itu sendiri menunjukkan sifat suatu reaksi ortodoksi terhadap doktrin Mu`tazilah, suatu reaksi yang al-Asy`arī tak bisa menghindari sepenuhnya. Karenanya hasil bersih yang dicapai adalah setengah sintesa dan setengah reaksi. Tentang masalah kemerdekaan manusia misalnya, berdasarkan pada ayat-ayat al-Quran tertentu, ia berkesimpulan bahwa manusia bisa mendapatkan perolehan (*acquisition*) Menurut doktrin ini, semua perbuatan manusia telah diciptakan sebelumnya oleh Tuhan, tetapi perbuatan-perbuatan itu sendiri menempel pada kehendak manusia yang dengan demikian mampu memperolehnya.

Akan tetapi justru karena ketertarikannya untuk membuat jalan tengah, menurut beberapa pihak, menjadikannya sulit untuk dipahami. Berbagai problem muncul setelah itu, seperti hubungan antara *`aql* dan wahyu, dan antara intelek dan tradisi. Apakah intelek yang mengontrol tradisi, sebagaimana di Mu`tazilah atau sebaliknya, tradisi mengontrol intelek sebagaimana di Hanabilah? Jika tidak ada yang benar, dan posisi tradisi dan *`aql* adalah sama, bagaimana hal ini dapat diformulasikan dan direalisasikan. Bukankah kadang-kadang traidisi ada di atas *`aql*. Dan sebaliknya, kadang-kadang *`aql* di atas tradisi? Inilah problem sulit yang menjadi sumber dilema bagi pemikiran al-Asy`arī.

Akibatnya, sarjana Barat seperti A.J. Wensinck mempertanyakan kepribadian al-Asy`arī (w. 324/935) dan sebagai jalan keluarnya agar bisa mengidentfikasi secara tepat,

[44] Nurcholish Madjid, *Khazanah,* hlm. 29.

Wensinck mengusulkan sebaiknya menunggu berbagai karya al-Asy`arī (w. 324/935) yang lain ditemukan.Terhadap usulan Wensinck ini, muncul adanya dua reaksi yang berbeda. Di satu pihak, kelompok yang tidak sabar yang cenderung tidak simpati kepada al-Asy`arī (w. 324/935). Di pihak lain, kelompok yang segaris dengan usulan Wensinck untuk menemukan sumber-sumber baru untuk memecahkan problem teologis di dunia Islam.

Berbeda dengan Wensinck, George Makdisi secara tegas menyebut al-Asy`arī (w. 324/935) sebagai sosok yang mempunyai kepribadian ganda atau kepribadian yang terbelah.[45] Dualisme metodologis ini benar-benar tampak dalam berbagai karyanya. Karyanya yang berjudul *Istiĥsān* merupakan risalah pembelaan terhadap teologi yang didasarkan pada rasionalisme dan bahkan helenisme. Tetapi di pihak lain, karyanya yang berjudul *al-Ibānah* menujukkan corak yang sangat Ĥanābilah.

Al-Jabirī,[46] salah seorang penulis intensif mengenai nalar Arab, juga mempertanyakan moderasi yang dilakukan oleh al-Asy`arī (w. 324/935), Baginya, moderatisme yang dihubungkan dengan al-Asy`arī (w. 324/935) masih menjadi perdebatan dan perselisihan, karena ia dengan jelas menyatakan fanatisme terhadap mazhab Ibn Ĥanbal yang dikenal berlawanan dengan Mu`tazilah. Maka pertanyaan yang muncul adalah moderatisme macam apa yang mungkin dihubungkan dengan orang yang jelas-jelas menyatakan keberpihakannya kepada salah satu di antara dua kelompok yang berlawanan?

Namun demikian, al-Jābirī juga memberikan jawaban sebagai jalan keluar dengan menganalogkan antara al-Asy`arī (w. 324/935) dengan al-Syāfi`ī. Menurut al-Jabirī,

---

[45] Geroge Makdisi, *Studia Islamica* XVII, Paris, 1962, hlm. 43. Baca juga; Goerge Makdisi *Studai Islamica* XVIII, Paris, 1963, hlm. 23.

[46] M. Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCIsoD, Yogyakarta, 2003), hlm. 191.

problematikanya akan hilang sama sekali jika menganalisa masalah ini pada tataran metode dan bukan pada tataran sikap yang ditunjukkan. Al-Asy`arī (w. 324/935) dalam kaitannya dengan Ibn Ĥanbal setara dengan hubungan al-Syāfi`ī dengan Mālik. Dari segi sikap dan keberpihakan, al-Syāfi`ī cenderung kepada Mālik, sehingga dari sudut pandang ini dia mengungggulkan ĥadīts bahkan termasuk yang paling gampang menerima ĥadīts di antara kebanyakan ahli ĥadīts, namun dari segi metode lebih dekat kepada Abū Ĥanīfah sebab ia berpegang kepada *qiyās* sebagai dasar *tasyrī*`. Demikian pula al-Asy`arī (w. 324/935), ia mengadopsi posisi *ahl al-ĥadīts* yang dipelopori oleh Ibn Ĥanbal dan menentang Mu`tazilah namun dari segi metode lebih dekat kepada Mu`tazilah sebab dalam membentuk akidah Sunni melalui model rasional teoritis. Sebagaimana al-Syāfi`ī melakukan teoritisasi terhadap metode *ahl al-ĥadīts*, al-Asy`arī (w. 324/935) meneorisasikan metode Sunni dalam masalah akidah.[47]

Langkah yang ditempuh al-Syafi`ī dalam fiqh Sunni pada tingkat teori merupakan langkah sederhana namun hasilnya bisa dilihat dalam *ushūl fiqh* sebagai ilmu rasional metodik di mana posisinya bagi syariah sama dengan posisi logika bagi filsafat, sehingga menjadi salah satu di antara dua sisi rasionalitas Islam. Sedangkan sisi yang lainnya adalah teologi al-Asy`arī (w. 324/935) yang menyerap metode Mu`tazilah dalam arti dalam proses pemikirannya menggunakan kerangka rasional Mu`tazilah.

Dengan demikian, jika ditelaah lebih jauh sebenarnya apa yang dilakukan oleh al-Asy`arī (w. 324/935) merupakan hal yang biasa saja. Apa yang dialaminya adalah proses berpikir yang terkadang mengalami perubahan. Mula-mula, ketika menjadi bagian di Mu`tazilah ia seorang rasionalis murni kemudian berubah menjadi seorang tradisionalis murni

[47] *Ibid.*, hlm. 192.

bersamaan dengan pernyataannya keluar dari Mu`tazilah dan pembelaaannya kepada kelompok *ahl al-Ĥadīts;* dan terakhir adalah seorang tradisionalis yang mengadopsi metode rasionalis. Dengan bahasa lain dinamika pemikirannya bergerak dari seorang rasionalis menjadi tradisionalis yang menggunakan metode kaum rasionalis. Jadi, sebenarnya tidak ada inkonsistensi dalam diri al-Asy`arī (w. 324/935). Dia hanya bermaksud menggunakan penalaran untuk mempertahankan orotodoksinya. Antara penalaraan (*reason*) dan rasionalis adalah berbeda. Perbedaan pokok tersebut terdapat pada bahwa yang disebut pertama adalah untuk memahami sumber-sumber teologi yang *legitimate* yaitu kitab suci dan tradisi. Akan tetapi upaya penalaran ini tidak sampai upaya untuk melakukan pemahaman secara metaforik terhadap teks yang ada. Berbeda dengan yang pertama, yang disebut kedua, penalaran digunakan untuk melakukan pemaknaan metaforik jika terdapat adanya kontradiksi agar tercapai harmoni antara teks dengan penalaran.

2. Teosentris

Corak lain dari pemikiran al-Asy`arī (w. 324/935) adalah teosentris, Tuhan sebagai pusat segalanya. Corak tersebut terlihat dengan jelas dalam upaya al-Asy`arī meletakkan Tuhan sebagai penyebab segala sesuatu. Banyak sekali pemikirannya yang mengindikasikan demikian. Tentang hukum kausalitas yang menjelaskan sebab akibat logis dari peristiwa yang satu atas peristiwa lainnya sebagai sebuah gejala alam, misalnya, bagi al-Asy`arī (w. 324/935) adalah tidak bisa diterima. Semuanya berjalan atas kehendak Tuhan. Ia berusaha membawa realitas ilahi ke dalam kehidupan dunia sehari-hari dengan membuat intelegensi tunduk di bawah kekuasaan Tuhan. Kausalitas, sebagaimana yang dipahami oleh Mu`tazilah dan para filosof, bagi al-Asy`arī (w. 324/935) meniscayakan hubungan antara satu dengan yang lain. Ini tidak mungkin karena dengan

demikian berarti keberadaan sesuatu karena diadakan oleh yang lain. Segala sesuatu di dunia ini sesunguhnya merupakan entitas yang terpisah-pisah. Masing-masing berdiri sendiri tanpa ada hubungan yang satu dengan yang lain. Jika ada sebuah peristiwa yang muncul setelah adanya peristiwa lain bukan berarti bahwa peristiwa tersebut menyebabkan terjadinya peristiwa setelahnya. Peristiwa terakhir itu semata-mata dikehendaki oleh Allah yang diletakkan secara berurutan.

Pandangan al-Asy`arī (w. 324/935) ini mendapat penerus pada abad ke duapuluh. David Hume[48] melontarkan gagasan empirisismenya dengan berlandaskan pada pandangan atomistik. Memang, belum ada penulisan al-Asy`arī (w. 324/935) yang membuktikan bahwa Hume terpengaruh oleh al-Asy`arī (w. 324/935), akan tetapi ada dugaan ia mengenal pemikiran al-Asy`arī (w. 324/935) melalui berbagai karya terjemahan yang masuk ke Barat.[49] Menurut Hume, ide tentang *necessary*

---

[48] S.H. Nasr, *Intelektual Islam Teologi, Filsafat dan Gnosis,* terj. Suharsono dan Jamaluddin MZ (Yogyakarta: CIIS Press, 1995), hlm. 23. Dalam buku ini Nasr memberikan catatan menarik ketika membicarakan mengenai atomisme al-Asy'arī. Nasr menyatakan "adalah menarik untuk dicatat bahwa David Hume menggunakan argumen yang sama seperti Ash`ariyah untuk menolak kausalitas dan juga menyebutkan contoh api dan kapas yang diberikan oleh al-Gazali dan dirujuk oleh Ibn Rusyd. Hanya saja Hume tidak mencapai konklusi yang sama karena ia tidak melihat kehendak ilahi sebagai penyebab."

Dengan nada yang sedikit berbeda Cemil Akdogan juga menghubungkan antara atomisme Asy`ariyah dengan David Hume pada khususnya dan empirisme Barat pada umumnya. Secara tegas Akdogan menyatakan "Dia (al-Gazali, pen.) telah menunjukkan anomali-anomali pada Aristotelianisme dalam pandangan teologi Islam, membentangkan dasar-dasar metafisika Descartes, mendukung kepercayaan atomistik dengan mengemasnya dalam kemasan teologis jauh sebelum Pierre Gassendi meng-Kristen-kan atomisme, dan menolak keharusan kausalitas, yang dengan demikian mendahului David Hume. Tentu saja, dengan pernyataan-pernyataan ini saya tidak mengklaim adanya suatu pengaruh langsung, tetapi mencoba menemukan paralelisme yang rapat yang ada antara Islam dan Barat." Sekalipun Akdogan menghubungkan dengan al-Gazali akan tetapi segera bisa diketahui bahwa atomisme al-Gazali diturunkan dari atomisme al-Asy`arī. Pernyataan Cemil Akdogan ini diunduh dari http://iptekita.com/content/view/15/27 pada tanggal 18 Nopember 2008

[49] Lihat Osman Bakar, *Tauhid dan Sains. Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam,* terj. Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), hlm. 112-113.

connection antara sebab dan akibat tidak dapat diderivasikan dari *impression* dan tidak dapat diamati melalui penyerapan pengalaman. Tidak ada daya pada sebab yang tampak mampu menghasilkan atau mempengaruhi akibat. Yang dapat diamati adalah kesinambungan urut-urutan peristiwa dalam waktu, dari suatu peristiwa terdahulu kemudian disusul peristiwa berikutnya, tetapi bukan hubungan wajib antara fakta-fakta sebab dan akibat itu. Tidak ada sensasi yang dari padanya diperoleh gagasan tentang adanya kekuatan pemasti dapat disimpulkan.[50]

Demikian pula mengenai perbuatan-perbuatan manusia. Bagi al-Asy`arī (w. 324/935) perbuatan manusia bukanlah diwujudkan oleh manusia sendiri, tetapi diciptakan oleh Tuhan. Ia mencontohkan perbuatan kafir dan iman. Perbuatan kafir adalah buruk, tetapi mereka ingin supaya perbuatan tersebut menjadi baik. Apa yang dikehendaki oleh orang kafir ini tak dapat diwujudkannya. Perbuatan iman bersifat baik, tetapi berat dan sulit. Orang mukmin ingin supaya perbuatan iman itu janganlah berat dan sulit, tetapi apa yang dikehendakinya itu tidak dapat diwujudkannya. Dengan demikian yang mewujudkan perbuatan kufur itu bukanlah orang kafir yang tidak sanggup membuat kufur bersifat baik, tetapi Tuhanlah yang mewujudkan-Nya dan Tuhan memang berkehendak supaya kufur bersifat buruk.[51] Dengan demikian, menurut al-Asy`arī (w. 324/935), manusia tidak memiliki kemampuan untuk merubah suatu perbuatan. Demikian pula halnya dengan perbuaan iman bukanlah orang mukmin yang tak sanggup membuat iman bersifat tidak berat dan sulit, tetapi Tuhanlah yang menciptakannya dan Tuhan

[50] Roger Scrutton, *A Short History of Modern Philosophy* (London: Routledge, 1996), hlm.. 120.

[51] Al-Asy`arī, *al-Luma`*, hlm. 38. Lihat juga: Harun Nasution, *Teologi*, hlm. 106-107.

memang menghendaki supaya iman bersifat berat dan sulit.[52] Kemudian al-Asy`arī (w. 324/935) mengajukan konsep *al-kasb* untuk menggambarkan korelasi antara perbuatan manusia dan kemauan dan kekuasaan mutlak Tuhan.[53]

Menurut al-Asy`arī (w. 324/935) sesuatu terjadi dengan perantaraan daya yang diciptakan dan dengan daya yang menjadi perolehan manusia dapat membantu manusia mewujudkannya.[54] Atau sesuatu timbul dari *al-muktasib* dengan perantaraan daya yang diciptakan.[55] Semuanya terjadi karena adanya daya yang diciptakan Tuhan dan dengan daya itu manusia melakukan perbuatannya.

Sedang *iktisāb* menurut al-Asy`arī (w. 324/935), ialah bahwa sesuatu terjadi dengan perantaraan daya yang diciptakan dan dengan demikian menjadi perolehan atau *al-kasb* bagi orang yang dengan dayanya perbuatan itu timbul.[56] Menurut Harun Nasution, term-term "diciptakan" dan "memperoleh" mengandung kompromi antara kelemahan manusia, dibandingkan dengan kekuasaaan mutlak Tuhan, dan pertanggungjawaban manusia atas perbuatan-perbuatannya. Tetapi keterangan bahwa *al-kasb* itu ciptaan Tuhan, menghilangkan arti keaktifan itu, sehingga manusia bersifat pasif dalam perbuatan-perbuatannya.[57] Dengan kata lain bahwa yang aktif mewujudkan perbuatan itu sebenarnya Tuhan.

Selanjutnya kalau ditelusuri bagaimana argumentasi al-Asy`arī (w. 324/935) sendiri mengenai penciptaan *al-kasb*, ia menyitir sebuah ayat al-Quran *wa Allāhu khalaqakum wa ma ta`malūn*. Kata *wa ma ta'malūn* dalam ayat itu diartikan oleh

[52] *Ibid*., hlm. 40.
[53] Harun Nasution, *Teologi*, hlm. 106.
[54] Al-Asy`arī, *Maqālāt al-Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Mushallīn* (Kairo: al-Nahdhah al-Misriyyah, 1969), hlm. 221.
[55] Al-Asy`arī, *al-Luma`*, hlm. 76.
[56] Harun Nasution, *Teologi*, hlm. 107.
[57] *Ibid*., hlm. 108.

al-Asy`arī dengan "apa yang kamu perbuat" bukan "apa yang kamu buat." Dari situ bisa dipahami bahwa ayat ini mengandung arti "Allah menciptakan kamu dan perbuatan-perbuatan kamu". Sehingga pada hakekatnya perbuatan-perbuatan manusia adalah diciptakan oleh Tuhan.[58]

Pendapat al-Asy`arī (w. 324/935) tentang perbuatan manusia ini dapat ditelusuri dari uraiannya tentang perbuatan *involunter*. Menurutnya ada dua unsur dalam perbuatan tersebut yaitu penggerak yang mewujudkan gerak dan badan yang bergerak. Penggerak yaitu pembuat gerak sebenarnya (*al-fā'il 'ala Ĥaqīqatihā)* adalah Tuhan dan yang bergerak adalah manusia. Yang bergerak bukanlah Tuhan karena menghendaki tempat yang bersifat jasmani. Tuhan tidak mungkin mempunyai bentuk jasmani. *Al-kasb,* serupa dengan gerak *involunter* ini, juga mempunyai dua unsur, pembuat dan yang memperoleh perbuatan. Pembuat yang sebenarnya dalam *al-kasb* adalah Tuhan sedang yang memproleh perbuatan adalah manusia. Tuhan tidak menjadi yang memperoleh perbuatan, karena *al-kasb* terjadi hanya dengan daya yang diciptakan.[59]

Dengan demikian, Tuhan menciptakan perbuatan manusia memiliki arti Tuhan yang menjadi pembuat sebenarnya dari perbuatan-perbuatan manusia dan timbulnya perbuatan manusia dengan perantaraan daya yang diciptakan mempunyai arti bahwa manusia sebenarnya merupakan tempat bagi perbuatan Tuhan, meskipun hal itu tidak ditegaskan oleh al-Asy`arī (w. 324/935) sendiri. Argumentasinya yang menyatakan bahwa *al-kasb* tidak bisa terjadi kecuali melalui daya yang diciptakan dalam diri manusia pada hakekatnya mengandung arti bahwa di sini juga diperlukan tempat jasmani bagi berlakunya perbuatan-perbuatan Tuhan. Apabila Tuhan yang menciptakan perbuatan manusia dan manusia

[58] Al-Asy`arī, *Maqālāt*, hlm. 38.
[59] *Ibid.*, hlm. 73-74.

hanya sebagai tempat bagi perbuatan Tuhan, berarti al-Asy`arī lebih cenderung kepada pandangan Jabariyah.

Tetapi sungguhpun demikian, al-Asy`arī (w. 324/935) mengadakan pembeda antara keduanya. Dalam perbuatan *involunter*, kata al-Asy`arī (w. 324/935), manusia terpaksa melakukan sesuatu yang tak dapat dielakkannya, walau bagaimanapun ia berusaha. Tetapi dalam *al-kasb*, paksaan yang demikian tidak terdapat. Gerak manusia yang berjalan pulang pergi berlainan dengan gerak manusia yang sedang menggigil karena demam. Orang dapat membedakan antara kedua hal ini. Dalam hal yang pertama terdapat daya yang diciptakan sedang dalam hal yang kedua terdapat ketidakmampuan. Karena dalam pertama terdapat daya, perbuatan itu tidak dapat disebut dengan paksaan; kepadanya diberi nama *al-kasb*. Begitupun kedua perbuatan itu diciptakan Tuhan.[60]

Mengenai daya untuk mewujudkan perbuatan-perbuatan, al-Asy`arī (w. 324/935) berpendapat bahwa daya itu adalah lain dari diri manusia sendiri, karena diri manusia terkadang berkuasa dan terkadang tidak berkuasa. Daya tidak terwujud sebelum adanya perbuatan; daya ada bersama-sama dengan adanya perbuatan dan daya itu ada hanya untuk perbuatan yang bersangkutan saja. Sebagai argumen ia mengatakan bahwa orang yang dalam dirinya tidak diciptakan Tuhan daya, tidak bisa berbuat apa-apa.[61]

Dalam membicarakan kehendak Tuhan, al-Asy`arī (w. 324/935) menegaskan bahwa Tuhan menghendaki segala sesuatu. Sedang kehendak manusia tidak akan terlaksana tanpa adanya kehendak Tuhan. Jadi, kehendak manusia satu dengan kehendak Tuhan dan bahwa kehendak yang ada dalam diri manusia sebenarnya tidak lain dari kehendak Tuhan.

[60] *Ibid*., hlm. 57. Baca juga: Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 109.
[61] *Ibid*., hlm. 110.

Dari uraian tersebut al-Asy`arī (w. 324/935) mencoba memberikan argumentasi bahwa teologi yang dibangunnya itu memiliki ciri atau pembeda dengan pendapat-pendapat yang berkembang di masanya, yaitu pendapat Qadariyah dan Jabariyah. Menurutnya, manusia di samping terikat oleh kehendak mutlak Tuhan dalam mewujudkan perbuatan-perbuatannya, juga dengan konsep *al-kasbnya* al-Asy`arī ingin menunjukkan adanya usaha, walaupun usaha ini relatif kecil.

Para kritikus al-Asy`arī (w. 324/935) menyatakan bahwa dalam melontarkan teori *al-kasb*nya tidak begitu jelas dan bahkan terkadang saling kontradiktif. Misalnya al-Asy`arī (w. 324/935) menyatakan bahwa untuk mewujudkan perbuatan manusia Tuhan menciptakan dua daya, yaitu daya manusia yang tidak efektif dan daya Tuhan yang bersifat efektif. Tanpa daya Tuhan yang diciptakan dalam diri manusia tidak akan ada perbuatan manusia. Manusia sebagai tempat perbuatan. Pernyataan bahwa dengan daya yang diciptakan Tuhan menciptakan perbuatan manusia menunjukkan bahwa hakekatnya Tuhan adalah sebaga pembuat perbuatan itu. Juga pernyataan bahwa kehendak Tuhan itu mutlak, ini berarti bahwa kehendak yang ada pada manusia satu dengan kehendak Tuhan yang menghendaki kehendak itu ada pada manusia.

Demikianlah, kalau pada awalnya al-Asy`arī (w. 324/935) berkenginan untuk menampilkan sikap rasional dalam menjembatani Qadariyah dan Jabariyah, dalam perkembangannya ternyata al-Asy`arī (w. 324/935) sendiri lebih cenderung kepada paham yang dianut Jabariyah, khususnya menyangkut perbuatan manusia dan keadilan Tuhan. Sama halnya dengan masalah kekuasaaan Tuhan, dalam persoalan keadilan pun menunjukkan bahwa Tuhan lah yang menjadi standar. Al-Asy`arī (w. 324/935) meyakini bahwa Allah adalah adil. Tetapi seperti kaum salaf, ia menolak bahwa manusia

mewajibkan sesuatu kepada-Nya. Ia menolak faham *al-shalāĥ wa al-ashlaĥ* yaitu Tuhan wajib mewujudkan yang baik, bahkan yang terbaik untuk kemaslahatan manusia. Apa yang adil menurut manusia tidak bisa digunakan untuk mengukur keadilan Tuhan. Apapun yang dilakukan oleh Tuhan pasti dan selalu berada dalam koridor keadilan karena memang Dia-lah satu-satunya yang berkuasa.

Berbagai corak ini, sebagai implikasi dari metodologi yang dikembangkannya, dalam pandangan Fazlur Rahman sebetulnya tidak lebih baik dari Mu`tazilah bahkan dalam banyak hal menjadikan ia terperosok ke dalam predeterminisme. Akan tetapi, Rahman mengakui bahwa solusi yang dibuat oleh al-Asy`arī (w. 324/935) merupakan "pengertian umum mengenai Islam yang membungkam Khawarij dan Mu`tazilah dan menyelamatkan komunitas Islam dari bunuh diri". (*catholic definition of Islam which silenced Kharijism and Mu'tazilism and saved the community from suicide*).[62] Dalam banyak hal, elaborasi teologis yang dilakukan oleh al-Asy`arī (w. 324/935) adalah puncak gerakan *ahl al-ĥadīts* yang telah berakhir selama beberapa dekade dan menjadi sistem berpikir yang mampu menembus dan berhasil menciptakan keberimbangan yang unik dalam sejarah peradaban dalam dimensinya yang sangat luar biasa.[63]

Walaupun begitu bagi Ibn Rusyd, sebagaimana dikutip oleh al-Jābirī, ajaran al-Asy`arī (w. 324/935) tidak cocok untuk segala kalangan, baik kalangan umum maupun kalangan filosof. Ketidakcocokan bagi masyarakat umum lebih disebabkan karena bangunan pemikirannya mengabaikan aspek-aspek lahiriah yang oleh syariat memang disediakan untuk masyarakat umum, sedangkan ketidakcocokan bagi kalangan filosof karena argumen yang dibangun tidak mencapai tahap argumen rasional

[62] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Islamic Research Institute, 1965), hlm. 101.
[63] *Ibid.*, hlm. 141.

demonstratif.[64]

Dari berbagai kenyataan yang ada lepas dari kelemahan dan kelebihannya, sebagaimana dipaparkan di depan, tampak bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) telah berjasa dalam menanamkan dasar-dasar tentang ajaran teologi yang hingga saat ini dikenal sebagai ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah*. Tidak mengherankan jika kemudian para pengkaji dan pemerhati perkembangan pemikiran teologi Islam mendapatkan al-Asy`arī pada kedudududukan yang istimewa. Para orientalis juga mengakui jasa besar al-Asy`arī (w. 324/935) yang telah menanamkan ajaran teologisnya pada umat Islam, seperti yang dikemukakan oleh Watt,

> *By the time of al-Asy`arī the doctrine of the creed assumed more or less their final form, not merely for the sunniites but also the Imamite Shi'ites. At the same time, as has been seen, the legal rites or schools had taken definite shape, the canon of tradition had been formed, and there had been agreement about the text of the Quran.*[65]
>
> (Pada masa al-Asy`arī, doktrin keyakinan diasumsikan sampai pada bentuk final, bukan hanya sunni tetapi juga Syiah Imamiyah. Pada saat yang sama, seperti telah terlihat, ritus-ritus legal atau mazhab mendapatkan bentuk yang jelas, tradisi terbentuk dan ada kesepakatan mengenai teks al-Quran)

Dari uraian di atas ada beberapa posisi penting yang bisa digarisbawahi dari peran al-Asy`arī (w. 324/935). Pertama, dari perspektif pembentukan aliran-aliran teologi, ia adalah peletak dasar sebuah mazhab baru. Sekalipun akar-akarnya telah ada sebelumnya, yaitu keyakinan keberagamaan yang hidup di masyarakat yang sangat dibentuk oleh formalisme *ahl al-ĥadīts,* namun ia memberikan sebuah sentuhan baru sehingga lahirlah mazhab baru tersebut. Mazhab tersebut secara khusus lebih dikenal dengan istilah Asy`ariyah, sebuah penyebutan yang disandarkan

[64] M. Abed al-Jabiri, *Nalar Filsafat dan Teologi Islam* terj. Aksin Wijaya (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), hlm. 53.

[65] W. Montgomeerry Watt, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973), hlm. 317.

kepada namanya. Di beberapa kalangan, mazhabnya juga dikenal dengan nama *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah* dan oleh karena itu ia sering dijuluki sebagai *Syaikh Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah*. Kehadirannya di tengah arus intelektual menjadikan pembahasan mengenai teologi menjadi lebih sistematis. Tentu saja keterlibatan dan formulasi lebih jauh mengenai mazhab ini, berada di tangan para murid dan generasi penerusnya. Namun dasar-dasarnya telah diberikan terlebih dahulu secara kokoh oleh al-Asy`arī (w. 324/935).

Di samping itu, jika dihubungkan dengan paham Sunni secara umum, al-Asy`arī (w. 324/935) bisa dikatakan menjadi salah satu kontributor sekaligus konsolidator. Kehadirannya di tengah masyarakat yang telah lebih dahulu dibentuk oleh al-Syāfi`ī dan Aĥmad ibn Ĥanbal di bidang hukum, yang kemudian ditopang oleh para tokoh lain melalui kodifikasi hadits benar-benar mendapatkan momen yang tepat. Kekosongan ruang pada wilayah teologi kemudian diisinya dengan berbagai gagasannya. Hasilnya, pemikiran yang berserakan yang terdapat dalam bidang hukum yaitu antara kelompok tradisionalis dan kelompok rasionalis bisa dipersatukan ke dalam bidang teologi yang sama.

Kedua, dari perspektif metodologi, al-Asy`arī (w. 324/935) adalah pemersatu dua pendekatan yang berbeda. Ia adalah seorang tradisionalis yang mengedepankan wahyu, tetapi menggunakan pendekatan rasional dalam membangun argumentasi dan gagasannya dalam bidang teologi. Dengan kata lain, ia adalah penggagas tradisonalisme-rasional. Istilah ini mungkin tidak tepat benar menunjuk dan merepresentasikan apa yang dikehendaki. Akan tetapi dari istilah ini bisa dipahami bahwa ada dua hal pokok dalam pola pemikirannya. Al-Asy`arī (w. 324/935) dengan menggunakan model berpikir seperti tersebut berarti pula menggunakan model berpikir yang tidak hanya berjalan dalam rasionalitasnya tetapi juga mempertimbangkan dan menerapkannya dalam memahami teks-teks al-Quran dan Sunnah. Hal tersebut diterapkannya dalam bidang teologi Islam. Dalam pandangnnya, adalah suatu keniscayaan untuk

secara proporsional menerapkan rasio dan teks tanpa tendensi mengasingkan salah satunya. Kepindahannya dari Mu`tazilah memberikan peluang yang semakin besar untuk melakukan peran-peran intelektual dalam teologi Islam. Seperti diketahui al-Asy`arī (w. 324/935) memberikan sentuhan penalaran bagi pembicaraan teologi. Sekalipun dari sisi produk bisa terlihat secara jelas adanya perbedaan dengan Mu`tazilah, namun dari sisi metodologis al-Asy`arī (w. 324/935) justru menggunakan apa yang didapatkannya dari Mu`tazilah. Ia menempatkannya dalam argumentasi untuk menghadapi rasionalisme Mu`tazilah dan tekstualisme *ahl al-ĥadīts.*

Salah satu contoh menarik tentang tradisionalisme-rasional adalah argumentasinya mengenai melihat Allah di akhirat. Dalam pandangan Wensinck, sebagaimana diungkapkan oleh Montgomery Watt, sekalipun al-Asy`arī menggunakan kutipan ayat al-Quran, akan tetapi ia tidak sekedar mengutip melainkan membangun struktur argumen rasional di seputar ayat yang dikutipnya. Dari delapan argumen yang dipakainya, hanya lima di antaranya yang berdasarkan pengutipan yang telah dirasionalkan. Selebihnya adalah murni argumen rasional.[66]

Ketiga, al-Asy`arī (w. 324/935) adalah peneguh doktrin omni-potensialitas. Omnipotensialisme mengajarkan bahwa hanya Tuhan sajalah yang tahu dan menentukan segala sesuatunya. Tuhan adalah pusat dari segalanya. Ia menyangkal dengan sangat tegas bahwa akal pikiran manusia mampu memahami motif-motif ilahi, apalagi membatasi Tuhan dengan adanya kewajiban-kewajiban tertentu dan hanya merujukkan *`aql* kepada wahyu semata. Dengan menghadirkan kemahakuasaan Tuhan sebagai sentral pandangannya, al-Asy`arī (w. 324/935) sebenarnya ingin membuat kekuasaan Tuhan hadir secara konkret di dunia ini. Dengan doktrin omnipotensialitas ini diharapkan keberagamaan manusia tidak tercerabut dari akarnya, sebagaimana kritik Iqbal terhadap Mu`tazilah.[67] Dengan doktrin ini

[66] *Ibid*., hlm. 307-308.

[67] Kritik Iqbal terhadap Mu`tazilah adalah mereka ingin "menurunkan"

pula, pemikiran al-Asy`arī (w. 324/935) menjadi benteng Islam dan eksoterisme Sunni.[68]

Keempat, al-Asy`arī (w. 324/935) adalah pengibar teori atom. Doktrin omnipotensionalitas yang dibangun olehnya tentu saja meniscayakan adanya pemahaman yang atomistik terhadap berbagai fenomena kealaman. Tidak ada kausalitas dalam fenomena alam. Demikian pula tidak ada karakteristik tertentu dalam benda-benda alam. Semuanya berjalan atas kehendak Tuhan. Atomisme al-Asy`arī (w. 324/935) menempati posisi penting dalam teologi Sunni. Ia secara tegas menolak pandangan yang disampaikan oleh para filosof yang berkeyakinan bahwa realitas yang satu dengan yang lain saling berhubungan. Sebab, jika ini yang terjadi berarti omnipotensialitas Tuhan menjadi berkurang. Atomisme al-Asy`arī (w. 324/935) juga memiliki signifikansi besar bagi para sejarawan dan filosof sains kontemporer. Sehingga tidak salah kalau beberapa sarjana mengasumsikan bahwa Hume pasti telah berkenalan dengan atomisme al-Asy`arī (w. 324/935).[69]

Tuhan dan agama hanya pada dataran kognitif semata. Meminjam istilah Iqbal, mereka berusaha mereduksi agama menjadi semata-mata sistem konsep yang logis sehingga memisahkan pemikiran keagamaan dari pengalaman konkret manusia. "*The Mutazila... reduced religion to a mere system logical concepts ending in a purely negative attitude. They failed to see that in the domain of knowledge -scientific or religious- complete independence of thought from concrete experience is not possible*." Baca: Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), hlm. 5.

[68] Fritchof Schuon, *Islam dan Filsafat Perennial,* terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 149.

[69] Lihat Osman Bakar, *Tauhid*, hlm. 112-113.

Bab IV

PEMIKIRAN POLITIK DALAM TEOLOGI AL-ASY`ARĪ

Penelusuran terhadap biografi Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) tidak menunjukkan bahwa ia ada keterlibatan politik secara pribadi. Indikasi ketidakterlibatan tersebut adalah bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) tidak menduduki posisi tertentu dalam kelembagaan negara. Ini berbeda dengan para pemikir Islam yang merumuskan pemikiran politiknya. Sebut saja misalnya Ibn Abī Rābi yang bekerja pada al-Mu`tashim dan al-Māwārdī yang menjadi qādhi pada masa al-Qādir. Akan tetapi sebagai seorang yang intens menggeluti agama, al-Asy`arī (w. 324/935) adalah sosok yang mempunyai kepedulian terhadap keberadaan dan keberlangsungan politik kenegaraan. Indikasi kepedulian ini terlihat pada gagasannya mengenai teologi politik yang terdapat pada hampir seluruh karyanya. Gagasannya ini memang dibuat untuk meng-*counter* pandangan dan sikap-sikap politik pihak lain yang cenderung berseberangan dengan kekuasaan pada waktu itu. Tentu saja pandangan dan sikap politik yang dikedepankannya selalu dibarengi dan didasari dengan pandangan teologis yang dianutnya.

Dengan kata lain, apa yang dilakukan oleh al-Asy`arī (w. 324/935) sebenarnya adalah sebuah reaksi atas bahasa agama yang

digunakan untuk mendukung dan/atau menyerang kekuasaaan tertentu. Tidak berlebihan ketika Samsurizal Panggabean berkesimpulan bahwa bahasa politik Islam sesungguhnya merupakan produk berbagai perkembangan dalam masyarakat muslim yang mencerminkan penggunaan bahasa keagamaan demi pertimbangan dan kepentingan sesaat. Oleh karena itu, bahasa politiknya mengandung ide-ide yang tidak bersifat otonom, tetap atau transhistoris.[1] Tema penting yang perlu diperhatikan dalam penggunaan bahasa politik adalah sejarah dan perubahan yang dialami oleh umat Islam. Salah satu penggunaan bahasa politik terhadap bahasa agama adalah pembenaran terhadap klaim-klaim politik, khususnya yang menyangkut legitimasi dan otoritas. Di antara contoh bahasa politik yang amat nyata adalah yang dipakai oleh al-Ma'mūn[2] ketika meneguhkan kekuasaannya dengan menggunakan *inquisition* terhadap umat Islam. Apakah demikian juga dengan motif Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) yaitu melindungi kepentingan kekuasaan yang didukungnya dengan menggunakan kekuatan teologis yang dibangunnya sehingga kekuasaan pada waktu itu juga akan memberikan perlakuan yang sama yaitu melindungi bangunan teologinya?

Abu al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935), menurut al-Jābirī, adalah teolog Sunni pertama yang berbicara tentang *imāmah* (*awwal al-mutakallim fī al-imāmah*) dengan pengertian teologis seperti pada masanya, yakni sebagai wacana yang didasarkan pada premis-premis pokok yang ditetapkan atau diambil dari syariah dengan suatu cara tertentu.[3] Pernyataannya ini sebenarnya layak untuk dipertanyakan mengingat telah ada beberapa nama sebelum al-Asy`arī (w. 324/935). Akan tetapi, tampaknya al-Jābirī ingin

[1] Samsuriuzal Panggabean, "Beberapa Segi Hubungan Bahasa, Agama dan Politik dalam Islam" dalam *Jurnal Islamika,* No. 5 Juli-September 1994.

[2] Muhammad `Abid al-Jābirī mengungkapkan beberapa pertimbangan agama dan politik di balik kebijakan Khālifah al-Ma`mūn mengenai alasan mengapa ia menjadikan Mu`tazilah sebagai mazhab resmi negara. Lihat M. `Abid al-Jābirī, *Takwin al-`Aql al-`Arabī* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfī al-`Arabī, 1991), hlm. 72-76.

[3] *Ibid.*, hlm. 111.

menjelaskan bahwa pendekatan yang digunakan oleh al-Asy`arī (w. 324/935) adalah khas teologis dibanding para pendahulunya yang lebih banyak bersifat historis. Indikasi pendekatan teologis ini tampak sangat jelas dengan menjadikannya sebagai bagian dari karya-karya teologinya. Berbagai karyanya hampir selalu membicarakan masalah *imāmah* sekalipun tidak mendalam dan mendetil. Beberapa karyanya seperti a*l-Luma`, al-Ibānah, Maqālāt al-Islāmiyyīn, Ushūl Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah* bisa dijadikan contoh. Langkah yang ditempuh oleh al-Asy`arī (w. 324/935) ini akhirnya diteruskan oleh para pengikutnya yaitu memasukkan *imāmah* sebagai bagian dari pembahasan mengenai teologi.

Dari pembicaraan tentang pokok-pokok pikiran al-Asy`arī (w. 324/935) sebagaimana telah diurai pada bagian terdahulu, secara garis besar, jika dihubungkan dengan politik, isinya bisa diklasifikasikan ke dalam dua kategori yaitu pemikiran teologis yang mempunyai keterkaitan langsung dengan politik dan pemikiran yang mempunyai keterkaitan tidak langsung dengan politik. Melalui pelacakan terhadap struktur isinya, sebagian besar tulisan al-Asy`arī (w. 324/935) adalah berhubungan dengan politik kendati beberapa di antaranya tidak langsung karena apa yang tampak kelihatan teologis murni tidak serta merta bisa disimpulkan betul-betul terlepas dari adanya hal-hal yang sifatnya non-teologis.

Sebagian besar pembicaraan yang bertema *imāmah* di dalam karyanya ini diletakkan pada bagian belakang, kecuali dalam *Maqālāt* yang dibicarakan di depan. Sebagaimana diketahui bahwa *Maqālāt* banyak berbicara tentang berbagai aliran teologis yang beredar di dunia Islam, sehingga strukturisasi seperti yang ditampilkan buku itu bisa dipahami karena al-Asy`arī (w. 324/935) ingin memberikan latar belakang sosiologis dan politis perpecahan itu. Berbeda dengan *Maqālāt,* dalam karya-karyanya yang lain, al-Asy`arī (w. 324/935) meletakkan tema politik pada bagian akhir. Berkaitan dengan ini Richard J. McCarthy, penerjemah dan pemberi anotasi pada *al-Luma`* dan *Istiĥsān* memberikan komentar bahwa posisi itu menunjukkan

persoalan tersebut bukan semata-mata persoalan dogmatis. Secara tegas McCarthy menyatakan:

> *The treatise on the imamah is put last, as it is in the Luma`, the Ibana, al-Baqillani`s Tamhid, al-Juwaini`s Irshad, al-Ghazali`s Iqtishad, etc. This position seems to have been due to the fact the question was not strictly dogmatic.*[4]
>
> (Pembicaraan mengenai *imāmah* diletakkan di bagian akhir, seperti yang ada dalam *al-Luma`*, *al-Ibānah*, *al-Tamhīd* karya al-Baqillānī, *al-Irsyād* karya al-Juwainī, *al-Iqtishād* karya al-Gazālī, dan sebagainaya. Hal ini menunjukkan bahwa persoalan tersebut tidak secara ketat dianggap sebagai persoalan dogmatik).

Berbeda dengan McCarthy, Ibn Khaldun menyatakan bahwa pembahasan tentang imamah dimasukkan dalam buku-buku tauhid pada bagian yang terakhir dari pembicaraan tentang rukun iman adalah suatu hal yang sangat penting karena seolah-olah *imāmah* itu merupakan bagian daripadanya.[5] Melihat dimasukkannya pembicaraan politik dalam berbagai karya teologinya, yang kemudian diikuti oleh para penerusnya, bisa disimpulkan bahwa antara teologi dan politik memang tidak bisa dipisahkan antara satu dengan yang lainnya. Bahkan membentuk kerangka teologi politik tersendiri.

Sebelum berbicara tentang beberapa aspek tersebut, ada baiknya diingatkan kembali tentang politik agar tidak terjadi kesalahpahaman identifikasi. Dalam diskursus politik kekuasaan dan kewenangan (*power and authority*) adalah dua konsep utama, sekalipun sesungguhnya antara kekuasaan dan kewenangan merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan. Di satu pihak, politik memusatkan titik perhatiannya kepada kekuasaan dalam hidup bermasyarakat menyatakan bahwa politik adalah semua

---

[4] Richard J. McCarthy, *The Theology of al-Ash`ari* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), hlm. 213.

[5] `Abd al-Rahmān bin Khaldūn, *Muqaddimah* (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), hlm. 155.

kegiatan yang menyangkut masalah merebut dan mempertahankan kekuasaan.[6] Kekuasaan adalah *"a relationship in which one person or group is able to determine the action of another in the direction of the former`s own ends"*[7] (hubungan di mana seseorang atau kelompok dapat menentukan tindakan seseorang atau kelompok lain agar sesuai dengan tujuan dari pihak pertama). Kekuasaan ini tanpa mempersoalkan dari mana sumber kekuasaan itu berasal apakah berasal dari kedudukan resmi sebagai pemimpin, atau berasal dari kekayaan, atau berasal dari kapasitas intelektual, atau juga berasal dari agama.

Di pihak lain, politik adalah persoalan kewenangan yaitu kekuasaan yang dilembagakan (*institutionalized power*).[8] Dengan kata lain, kewenangan adalah kekuasaan formal (*formal power*). Konsep politik yang didasarkan pada kewenangan ini teraktualisasikan melalui lembaga-lembaga resmi. Sehinga, pada akhirnya konsep ini menyatakan bahwa politik memusatkan perhatian kepada negara dan berbagai lembaga formal yang ada di dalamnya. Sedangkan negara sendiri adalah organisasi dalam suatu wilayah yang mempunyai kekuasaan tertinggi yang sah dan yang ditaati oleh rakyatnya. Pendekatan yang digunakan dalam konsep ini adalah pendekatan institusional.

Konsep pertama, dalam pandangan penulis, mempunyai dimensi yang amat luas yang mengakibatkan batasan-batasan untuk menentukan apakah bermuatan politik ataukah tidak relatif lentur dan bahkan kabur. Batas antara motif politik, sosial dan agama menjadi tidak begitu jelas. Seseorang yang bermaksud menggunakan pengaruh dan kharismanya untuk bersama-sama menjadikan kehidupan masyarakat berada dalam nilai-nilai yang

---

[6] Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1992), hlm. 8-13.

[7] Harold D. Lasswell dan Abraham Kaplan, *Power and Society* (New Haven: Yale University Press, 1950), hlm. 74.

[8] Miriam Budiardjo, *Demokrasi di Indonesia* (Jakarata: Gramedia Pustaka Utama, 1994), hlm. 89.

dianutnya, tentu saja bisa dikatakan menjadi sebuah aktivitas politik. Padahal, orang yang bersangkutan sama sekali tidak terdorong oleh semangat bahkan tidak berminat dengan hiruk pikuk politik, akan tetapi lebih banyak didorong oleh semangat sosial dan/atau agama untuk melakukan perbaikan terhadap kondisi masyarakat. Banyak ulama yang lugu berusaha dengan sungguh-sungguh untuk menggunakan pengaruhnya demi perbaikan masyarakat sesuai dengan tatanan ideal yang diyakininya. Mereka sama sekali tidak mempunyai agenda politik apapun. Hanya ingin melihat tatanan moral yang terjaga. Dengan kerangka pertama, usaha ini pun merupakan sebuah aktivitas politik.

Berbeda dengan konsep pertama, konsep kedua lebih menitikberatkan pada lembaga-lembaga formal yang mempunyai kewenangan untuk menggunakan kekuasaannya. Batas-batasnya sedemikian jelas. Berdasarkan ini, maka apapun aktivitas seseorang jika berhubungan dengan lembaga-lembaga formal, baik dalam bentuk keterlibatan langsung dalam lembaga formal tersebut maupun sekedar memberikan pemikiran untuk menopang keberadaan lembaga formal, merupakan manifestasi langkah politis. Dengan demikian, dalam perspektif ini, sekalipun langkah yang kelihatan bukan politik, sesungguhnya bisa mempunyai muatan politik. Seorang ulama yang dengan kharismanya memberikan legitimasi-legitimasi keagamaan dalam rangka mendapatkan konsesi-konsesi tertentu bisa digolongkan dalam kategori demikian.

Dari sejarah kehidupan al-Asy`arī (w. 324/935) bisa diketahui bahwa ia berhadapan dengan dua kekuatan politik besar yang dibangun di atas dua isu pokok yaitu bentuk negara yang direpresentasikan oleh Syī`ah dan respon terhadap kekuasaan negara yang direpresentasikan oleh Khawarij. Oleh karena itu, dari berbagai tulisannya ada dua tema besar yang disampaikan melalui kekuatan politik untuk melindungi, bahkan menegakkan kepentingan teologisnya. Dua tema besar itu adalah bagaimana seharusnya proses pembentukan negara (*imāmah*) dan bagaimana seharusnya

masyarakat (*ummah*) memosisikan diri dalam hubungnnya dengan negara.

A. *Imāmah*

Tema sentral wacana politik dalam Islam pada masa klasik adalah tentang *imāmah.* Istilah *imāmah* berarti kekuasaan atau kekuatan yang ditaati atau diikuti.[9] Istilah ini berasal dari kata *a-m-m* yang berarti pergi menuju, bermaksud kepada atau berkehendak.[10] Sebagai sebuah konsep, teoritisasi terhadap problem ini baru bermula kira-kira pertengahan abad ke 2 H, yakni bersamaan dengan awal era kodifikasi. Dalam hal ini Syiah menjadi pelopornya.[11] Mereka memulai pembicaraan tentang *imāmah* sebelum yang lain. Karena pada waktu itu yang berkuasa bukan dari kalangan mereka, maka formulasi mereka ini bernuansa menyerang kekuasaan pada saat itu. Mereka memanfaatkan realitas politik masa Nabi, yang digerakkan dengan nilai-nilai keagamaan karena Nabi Muhammad adalah sosok yang *ma`shūm,* untuk menyerang realitas politik pada masa itu yang berada di bawah kelompok yang tidak berasal dari garis keturunan Nabi. Bagi mereka kepemimpinan hanya sah di tangan keluarga Nabi dan mereka yang tampil sebagai pemimpin seharusnya adalah mereka yang mempunyai kriteria seperti Nabi yaitu *ma`shūm.*

Teoritisasi yang dilakukan Syiah ini menyeret Sunni yang berusaha untuk memproteksi realitas politik yang sedang berjalan. Seperti kelompok pertama, kelompok yang disebut terakhir ini juga menggunakan realitas politik masa Nabi sebagai senjata untuk mementahkan argumentasi kelompok pertama. Karena itu, sesungguhnya keduanya sama-sama mempunyai kepentingan

[9] Abū al-Qāsim al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'an* (Kuwait: Musthafā Bāb al-Halabī, tt.), hlm. 24

[10] Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* (Yogyakarta: tp., tt.), hlm. 42.

[11] `Ābid al-Jābirī, *Formasi Nalar Arab,* terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: IRCIsoD, Yogyakarta, 2003), hlm. 178.

terhadap realitas politik masa Nabi untuk kepentingan politik mereka sendiri.

Persoalan teoritisasi politik ini juga menarik minat al-Asy`arī (w. 324/935), sehingga sekalipun ia bukan seorang politikus melainkan teolog, berusaha untuk turut mengambil bagian dan memainkan peran yang cukup strategis. Ia lantas memasukkan pertimbangan-pertimbangan politik, bahkan turut pula memberikan gagasan-gagasan politik di dalam berbagai karya teologinya. Hanya saja, karena tidak adanya teks dalam al-Qur'an maupun al-Ĥadīts yang jelas, al-Asy`arī (w. 324/935) menggunakan peristiwa-peristiwa sejarah sebagai pijakan pemikiran teologi politiknya.

Dalam pandangan Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935), *imāmah* sangat diperlukan untuk menegakkan agama dan menjaga ketertiban dunia. Mendirikan *imāmah* adalah sebuah kewajiban *syar`i.*[12] Ia mendasarkan pandangannya ini pada Q.S. al-Nisā' (4): 59 yang berisi perintah untuk taat kepada Allah, rasul dan pemerintah. Tampak baginya, politik dan agama adalah dua hal yang saling melengkapi dan memiliki fungsi yang tidak jauh berbeda yaitu bagaimana menciptakan kehidupan masyarakat yang teratur. Keduanya harus menempatkan kehidupan yang aman dan tentram di dunia ini lebih dari kepentingan politik itu sendiri yaitu untuk meraih dan melanggengkan kekuasaan.

Berkaitan dengan kepemimpinan pasca Nabi Muhammad, dalam rangka membangun argumen, Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) mula-mula mengidentifikasi ada tiga pendapat yang mendominasi masyarakat pada waktu itu. *Pertama,* kelompok yang mengatakan bahwa Nabi telah menunjuk Abū Bakr sehingga ia yang berhak. *Kedua,* kelompok yang mengatakan bahwa Ali lah yang berhak karena ia berasal dari keluarga Nabi, sementara ketiga orang terdahulu adalah perebut kekuasaan. *Ketiga,* kelompok yang mengatakan bahwa Abbas yang berhak mengganti kedudukan

---

[12] Ridwan, *Paradigma Politik NU Relasi Sunni-NU dalam Pemikiran Politik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 126-127.

Nabi.[13]

Bagi Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935), kepemimpinan yang terjadi setelah Nabi wafat adalah sah di tangan Abū Bakr, akan tetapi bukan karena penunjukan Nabi Muhammad sebagaimana pendapat sebagian orang. Ada beberapa alasan yang menguatkan mengapa Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) bersikap seperti itu. Alasan-alasan tersebut adalah *pertama*, menurut Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) Allah telah memberikan sinyalemen secara implisit dalam al-Qur'an bahwa Abū Bakr adalah orang yang teguh memegang janji dengan mau berperang bersama-sama Nabi untuk menegakkan kalimah Allah.[14] Abū Bakr bukanlah sosok seperti yang dicap oleh Allah dalam Q.S. al-Taubah (9): 83 yang berbunyi *lan takhrujū ma`iya abadan wa lan tuqātilū ma`iya `aduwwa* (kamu selamanya tidak boleh keluar bersamaku dan tidak boleh pula memerangi musuh bersamaku) dan oleh Q.S. al-Fatĥ (48): 15 yang menegaskan *yurīdūna an tubaddilū kalām Allāh* (mereka bermaksud mengubah janji-janji Allah). Ketidakikutan orang-orang dalam berperang dicap oleh Allah sebagai perbuatan mengubah janji Allah. Sementara itu, banyak sejarah melaporkan keterlibatan Abū Bakr dalam berbagai peperangan bersama Nabi Muhammad semasa hidupnya, sehingga ia bukan termasuk orang-orang yang mengubah janji Allah.

Kedua, Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) juga mendasarkan argumennya pada hadits Nabi Muhammad yang diriwayatkan oleh Syarih ibn al-Nu`man dari Hasyraj ibn Nabatah dari Said ibn Jamhan dari Safinah yang mengatakan: Rasulullah bersabda: "Masa kekhilafahan umatku adalah selama tiga puluh tahun, setelah itu akan berubah menjadi kerajaan"[15] Kemudian Safinah berkata: "Aku

---

[13] Al-Asy`arī, *al-Ibānah `an Ushūl al-Diyānah* (Kairo : Idārah al-Munīriyah, tt.), hlm. 68; lihat juga; al-Asy`arī, «al-Luma` fi al-Radd `ala Ahl al-Zaig wa al-Bida`» dalam Richard J. McCarthy (ed.), *The Theology of al-Ash'ari* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1953), hlm. 81.

[14] Al-Asy`arī, *al-Ibānah*, hlm 67-68.

[15] Abū `Abd Allāh al-Ĥākim al-Naisābūrī, *al-Mustadrak `alā al-Shaĥīĥain* jilid 3, (Beirut: Dār al-Fikr, 1978), hlm. 71.

lalu mengikuti perjalanan kekhilafahan Abū Bakr, Umar, Utsman dan Ali bin Abi Thalib, maka kudapatkan bahwa kekhilafahan mereka memang benar tigapuluh tahun."[16]

Ketiga, untuk menjadi seorang pemimpin, menurut al-Asy`arī (w. 324/935), seseorang harus mempunyai kapasitas lebih jika dibandingkan dengan orang yang berada di sekelilingnya. Abū Bakr secara kualitatif mempunyai berbagai kelebihan jika dibandingkan dengan sahabat Nabi pada umumnya, kendati al-Asy`arī memang tidak pernah menyatakan secara tegas bahwa Abū Bakr lebih baik jika dibanding dengan Ali atau pun jika dibanding dengan Abbas. Di samping senioritas dan kualitas keagamaan Abū Bakr sehingga sering diminta menjadi imam shalat ketika Nabi Muhammad tidak bisa melakukannya, Abū Bakr juga sosok yang mempunyai kapasitas lebih terutama berkaitan dengan persoalan politik. Kelebihan lain dimaksud antara lain adalah dalam kapasitas keilmuan (*`alim*), kehidupannya yang zuhud (*zuhd*), keluasan wawasan dan penalaran (*quwwah al-ra`yi*) dan mempunyai kecakapan politik (*quwwah siyāsah al-ummah*).[17]

Keempat, Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) membangun argumennya dengan menggunakan ijma` sahabat. Sebagaimana dijelaskan al-Syahrastānī, salah seorang penerus al-Asy`arī, kepemimpinan adalah berdasarkan kesepakatan dan ikhtiyar bukan dengan *nash*.[18] Sekiranya ada nash tentu tidak timbul permasalahan. Akan tetapi, dalam realitas sejarah telah terbukti ada perselisihan yang cukup krusial. Ini membuktikan bahwa tidak ada *nash* yang mengatur. Menurut Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935), realitas perpolitikan pada waktu itu menunjukkan bahwa mereka yang mendapat posisi terhormat, mendapat pujian dan sanjungan Allah, telah bersepakat untuk menetapkan Abū Bakr sebagai pemimpin

---

[16] Al-Asy`arī, *al-Ibānah*, hlm. 69.

[17] *Ibid.*, hlm. 68.

[18] Abū al-Fatāh Muĥammad `Abd al-Karīm bin Abī Bakr Aĥmad al- Syahrastānī, *al-Milal wa al-Niĥal* (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), hlm. 103.

baru.[19] Sekalipun pada waktu itu, Ali dan Abbas merupakan lawan politik, namun keduanya akhirnya juga ikut memberikan *baiah* kepada Abū Bakr. Al-Asy`arī (w. 324/935) mengakui bahwa ada yang mengatakan bahwa *baiah* yang diberikan keduanya bertentangan dengan batinnya. Namun, bagi al-Asy`arī (w. 324/935) yang dimaksud dengan kesepakatan adalah kesepakatan lahir bukan batin. Seandainya pun berlawanan dengan batinnya, tetap tidak menghalangi keabsahan kepemimpinan yang di-*baiah* secara keseluruhan. Jika sekiranya pertentangan itu dinilai menghalangi atau membatalkan sahnya Abū Bakr, maka seluruh kesepakatan juga batal, maka pergantian kepemimpinan pun juga tidak pernah ada. Akan tetapi jika kesepakatan itu diakui keabsahannya karena pada kenyataannya Ali dan Abbas juga memberikan baiat kepada Abū Bakr, maka seluruh proses tampilnya Abū Bakr sebagai pemimpin pun sah. Kesepakatan yang telah diambil bersama oleh seluruh masyarakat, menurut al-Asy`arī, tidak mungkin mengarah kepada kesalahan.[20] Kesepakatan yang dimaksud di sini adalah kesepakatan di *Saqīfah Bani Sāidah* pada saat muktamar politik pertama dalam Islam yang berjalan cukup alot, tetapi sangat demokratis.

Dari peristiwa tampilnya Abū Bakr sebagai pengganti Nabi Muhammad yang menjadi rujukan utama al-Asy`arī (w. 324/935), ada beberapa pokok pikiran yang berkaitan dengan politik yang bisa ditangkap, yaitu mengenai jenis *imāmah,* kualifikasi imam, mekanisme tampilnya imam dan *baiah*.

1. Jenis *Imāmah*

Dalam khazanah pemikiran politik Islam dikenal adanya dua konsep kepemimpinan yaitu *al-imāmah al-fādhil* dan *al-imāmah al-mafdhūl.* Pengertian *al-imāmah al-fādhil* adalah sebuah kepemimpinan di mana yang menjadi pemimpin adalah orang yang betul-betul mempunyai kualitas terbaik yang ada di masyarakat. Sedangkan *al-imāmah al-mafdhūl* adalah sebuah kepemimpinan di mana yang

[19] Al-Asy`arī, *al-Ibānah*, hlm. 68.
[20] Al-Asy`arī, "Al-Luma` " dalam Richard J. McCarthy, *The Theology,* hlm. 81.

menjadi pemimpin adalah orang yang secara kualitatif bukanlah terbaik mengingat ada orang lain di masyarakat yang lebih baik daripada dirinya. Kendati demikian, keberadaan sebagai pemimpin bisa diterima secara terbuka oleh masyarakat.

Kedua konsep ini pada awalnya digulirkan oleh Syiah. Secara umum, kelompok ini meyakini bahwa seorang *imām* adalah penerus tugas kenabian. Ia bukan semata menjadi pemimpin politik, tetapi juga menjadi pemimpin agama. Oleh karena itu, seorang *imām* haruslah orang terbaik (*al-fādhil*). Kualifikasi ini tidak ditentukan oleh ukuran-ukuran yang dibuat oleh manusia mengingat manusia tidak bisa dilepaskan dari adanya kepentingan dan keterbatasan. Kualifikasi ini lebih ditentukan oleh adanya teks. Namun, dalam perkembangan Syiah, salah satu kelompoknya yaitu kelompok *Zaidiyyah* mempunyai pandangan lain. Menurut kelompok yang disebut terakhir ini, *imām* boleh saja seseorang yang kalah unggul tetapi mempunyai berbagai keutamaan (*imāmah al-mafdhūl ma`a qiyām al-afdhal*).[21] Dari sini kemudian wacana *imāmah al-mafdhūl* kemudian berkembang.

Pandangan kelompok Syiah bahwa pemimpin harus sosok *al-fādhil* (terbaik) ini mereka turunkan dari pandangan bahwa syariah tidak akan jalan tanpa adanya kekuasaan mutlak yang berfungsi memeliharanya dan menafsirkan pengertian yang benar dan murni. Tugas tersebut tidak bisa dilaksanakan manusia pada umumnya mengingat ada keterbatasan manusia. Oleh karena itu, hanya dengan campur tangan dari Tuhan saja syariah itu dapat diterapkan secara benar. Hal itu dengan cara Tuhan memilih seorang imam, bukan manusia yang memilih. Sehebat apapun pilihan manusia untuk mengangkat imam, maka belum menjamin dapat memelihara syariah dan menerapkannya. Kebaikan Allah untuk memilih imam bagi manusia itu disebut dengan *luthf* atau *rahmat*. Dengan *luthf* Allah, seorang imam ditunjuk agar dapat menjaga, memelihara

---

[21] Îhsān Ilāhī Zhahīr, *al-Syī`ah wa al-Tasyayyu` Firaq wa Tārīkh* (Lahore: Idārah Tarjumān al-Sunnah, 1983), hlm. 208.

dan menerapkan syariah. Proses penunjukannya itu dalam bentuk wasiat dari imam sebelumnya.

Dari logika tersebut Syiah kemudian meyakini bahwa kepemimpinan bukan hak semua orang, termasuk juga bukan hak semua orang Quraisy. Akan tetapi lebih khusus lagi harus orang yang *ma`shūm* dan mendapatkan wasiat yang berasal dari keluarga Nabi. Bagi Syiah, pada kenyataannya, Allah telah memberikan perintah kepada Nabi untuk menunjuk `Ali bin Abī Thālib sebagai imam pertama untuk menggantikannya. `Ali adalah *washi* (penerima wasiat) Muhammad sehingga karenanya `Ali adalah sosok terbaik (*al-fādhil*) yang paling berhak meneruskan kepemimpinan Nabi Muhammad.[22] Oleh karena itu, ketaatan kepada pemimpinan dalam Syiah adalah ketaatan yang tanpa kritik.

Melihat adanya kerangka berpikir Syiah yang seperti itu, Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) berusaha memberikan perlawanan dengan mengedepankan konsep yang berlawanan secara diametral dengan konsep Syiah. Tentu saja memang bukan hanya fenomena konseptualisasi *imāmah* di Syiah yang mempengaruhi pemikiran al-Asy`arī (w. 324/935). Sebagaimana diketahui bahwa pada masa ia hidup, berbagai trik politik yang dilakukan oleh orang-orang dekat kekuasaan, berbagai pemberontakan dan tuntutan pemisahan dari dinasti-dinasti kecil sangat marak. Bahkan di beberapa wilayah telah berdiri beberapa dinasti. Tidak kurang dari 14 dinasti kecil dan besar seperti Shafariyah, Thuluniyah, Samaniyah dan Fatimiyah mulai bermunculan. Di antara beberapa dinasti tersebut dinasti Fatimiyah yang ada di Mesir merupakan dinasti yang paling kuat. Akan tetapi

[22] Dalam pandangan Syiah penunjukan Ali sebagai penerus tugas kenabian telah dilakukan oleh Nabi Muhammad sejak pidatonya di Ghadir Khumm sepulang dari *hajji wada`*. Pernyataan Nabi Muhammad *man kuntu maulāhu fa`aliyyu maulāhu* (barangsiapa yang menjadikan aku sebagai tuannya, maka Ali adalah tuannya), atau dalam versi yang lain *fahadza waliyyu man ana maulāhu* (maka dia ini adalah tuan bagi orang yang saya adalah tuannya) diyakini oleh Syiah sebagai pemberian wasiat kepada Ali untuk meneruskan tugas-tugas yang diemban oleh Nabi. Hadits-hadits ini bisa dibaca: M. Fuād `Abd al-Bāqī (ed.), *Sunan Ibn Mājah* (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), hlm. 45.

faktor Syiah adalah faktor terbesar dalam menggerakkan rumusan-rumusan teologis-politisnya. Karena itu, dalam tulisannya yang bersemangat politik selalu membicarakan tentang kepemimpinan Abū Bakr sebagai pemimpin yang sah.

Dengan demikian, al-Asy`arī (w. 324/935) menolak sikap politik kalangan Syiah yang mendukung sepenuhnya tanpa melakukan kritik terhadap pemimpinnya. Sekalipun penolakan itu tidak dilakukan secara eksplisit, akan tetapi hal itu jelas terbaca melalui upayanya untuk memantapkan dan memberikan argumen atas tampilnya Abū Bakr sebagai pemimpin pengganti Nabi. Dukungan atas tampilnya Abū Bakr menjadi signifikan mengingat perdebatan politik paling mendasar adalah persoalan siapa yang seharusnya tampil sebagai pemimpin pada waktu itu, apakah Abū Bakr atau `Ali bin Abī Thālib, masih terasa hangat. Apalagi, pada waktu itu persaingan antara dinasti Sunni yang direpresentasikan oleh Abbasiyah di Bagdad dan dinasti Syiah yang direpresentasikan oleh Fatimiyah di Mesir cukup ketat.

Dalam berbagai tulisannya al-Asy`arī (w. 324/935) memang tidak secara tegas menyatakan apakah kepemimpinan Abū Bakr adalah jenis *imāmah al-fādhil* ataukah *imāmah al-mafdhūl*. Dalam *Maqālāt,* misalnya, ia hanya menegaskan bahwa di dunia Islam berkembang wacana adanya *imāmah al-mafdhūl*. Dalam kaitannya dengan ini, pendapat terbelah menjadi dua yaitu kelompok yang bisa menerima dan kelompok yang tidak bisa menerima.[23] Namun demikian, ia tidak mengidentifikasi pada kelompok mana ia menempatkan diri. Ia selalu hanya menegaskan bahwa kepemimpinan Abū Bakr adalah sah, sekalipun kepemimpinan Abu Bakr kemudian oleh banyak pihak dinilai sebagai *imāmah al-mafdhūl*.

Perbedaan pandangan yang berkepanjangan antara Sunni dan Syiah sesungguhnya dipicu oleh perdebatan mengenai siapa yang berhak memegang tampuk kepemimpinan yang sah pasca Nabi Muhammad "Apakah Abū Bakr ataukah `Alī yang mestinya

[23] Al-Asy`arī, *Maqālāt,* hlm. 182.

menggantikan posisi nabi?" Hal ini menjadi persoalan mendasar dalam tubuh umat Islam. Pertanyaan itu sebenarnya dipicu oleh problem utama "Siapakah sebenarnya yang lebih utama, Abū Bākr atau `Alī bin Abī Thālib?» Perdebatan mengenai hal ini bukan saja terjadi antara Syiah dan Sunni, tetapi juga di kalangan Mu`tazilah. Kalangan Mu`tazilah Basrah seperti `Amr bin `Ubaid, Ibrāhīm al-Nizhām, al-Jāhizh dan Samāmah bin al-Asyras menilai bahwa Abū Bakr lebih utama dibanding `Alī bin Abī Thālib. Sebaliknya, kalangan Mu`tazilah Bagdad seperti Bisyr bin Mu`tamir, Abū Ja`far al-Iskāfī, Abū al-Ĥusain al-Khayāt, Abū al-Qāsim al-Balkhi dan al-Jubbāi menilai bahwa `Alī bin Abī Thālib lebih utama dibanding Abū Bakr.

Pusat perdebatan antara keduanya lebih banyak bersumber pada keislaman siapa yang lebih baik. Kelompok pertama menyatakan bahwa Abū Bakr masuk Islam ketika ia telah sampai pada usia balig sehingga dari sisi tanggung jawab dan kesadaran lebih baik, sedangkan `Ali masuk Islam ketika masih kecil dan belum balig sehingga belum ada kesadaran dan oleh karena itu, ia belum menjadi sosok yang bertanggung jawab.[24] Sebaliknya, kelompok kedua meyakini bahwa `Ali lebih baik dibanding Abū Bakr. Kendati demikian, kalangan Mu`tazilah tetap sepakat bahwa kepemimpinan Abū Bakr adalah kepemimpinan yang sah.[25] Berbeda dengan itu, perdebatan antara Sunni dan Syiah terus berlanjut. Hal ini terjadi karena masing-masing memiliki cara pandang dan kriteria sendiri yang tidak bisa didamaikan, sehingga sosok yang didukung dinilai lebih utama ketimbang yang lain.

Siapa sebenarnya di antara keduanya yang lebih unggul? Untuk mengidentifikasi keduanya, karena kerangka penilaiannya

---

[24] Orang-orang dekat Nabi Muhammad yang secara berurutan masuk Islam adalah Khadījah yang berasal dari kaum perempuan, `Ali bin Abī Thālib yang berasal dari golongan anak-anak, Zayd bin Ĥaritsah yang berasal dari golongan budak dan Abū Bakr yang berasal dari golongan orang tua. `Ali masuk Islam ketika ia masih berusia sangat belia, tepatnya 10 tahun. Baca: Ibn Hisyām, *al-Sīrah al-Nabawiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 2007), hlm. 98-99.

[25] Aĥmad Amīn, *Zhuhr Zhuhr al-Islām* (Beirut: ttp., 1969), hlm. 26-27.

dalam ranah kepemimpinan politik, penulis tidak melihat dari perspektif kronologis-historis masuknya ke dalam Islam seperti yang banyak diperdebatkan atau pandangan-pandangan normatif, melainkan aspek-aspek yang lebih mendasar dalam kaitannya dengan strukturasi sosial. Pemilihan perspektif ini didorong oleh kenyataan bahwa pusat perdebatan adalah pencarian sosok pemimpin yang secara sosiologis berada di puncak piramida sosial yang sangat ditentukan oleh kualitas-kualitas tertentu. Aspek-aspek dimaksud adalah sosio-antropologis, keilmuan dan keagamaan.

Secara sosio-antropologis, bangsa Arab adalah bangsa yang terorganisir atas dasar kesukuan (*qabīlah*).[26] Dalam struktur masyarakat demikian, kesetiaan pada suku dan ketergantungan kehormatan pada sukunya menjadi sangat penting. Akibatnya, status sosial seseorang sangat ditentukan oleh status marganya. Semakin tinggi status sebuah marga semakin tinggi prestise dan wibawa seseorang. Setiap anggota marga menjadi sangat bangga dengan prestasi nenek moyangnya. Kebanggan ini terasa wajar karena mereka percaya bahwa selain karakteristik fisikal (*khalq*), karakteristik perilaku (*khuluq*) juga diturunkan.

Dalam sebuah masyarakat banyak perilaku yang kemudian berubah menjadi sebuah tradisi. Bangsa Arab menyebut hal itu sebagai *sunnah.* Dengan kata lain *sunnah* merupakan sebuah budaya yang hidup dan terus dipertahankan sehingga menjadi bagian tak terpisahkan dalam sistem kemasyarakatan. Karena menjadi budaya, maka perilaku yang telah berubah menjadi sebuah tradisi dari suatu

---

[26] Al-Jābiri secara khusus memberikan penjelasan mengenai Nalar Politik Arab dalam triloginya, *Naqd al-`Aql al-`Arabi*. Ia menegaskan bahwa ada tiga kategori kunci yang dapat digunakan untuk menjelaskan bangsa Arab. Tiga kategori tersebut adalah *qabīlah*, *aqīdah* dan *ganīmah*. *Qabīlah* mengandung makna bahwa cara penetapan keputusan atau perilaku sosial politik adalah berlandaskan hubungan keluarga yang tercermin dalam suku; *`aqīdah* mengandung makna mengenai efek behavioristik dari keyakinan dan ikatan kelompok; sedangkan *ganīmah* merupakan hubungan ekonomi yang tidak didasarkan pada hubungan produksi. Baca: M. Ăbid al-Jābirī, *al-`Aql al-Siyāsi al-`Arabī* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfi al-`Arabī, 1993), hlm.48-49.

suku dan siapapun yang bisa melestarikan *sunnah* itu menjadi sangat bangga.

Bagi bangsa Arab, di antara *sunnah* yang paling dihargai adalah mengurus dan memelihara tempat–tempat suci. Hal ini berbanding lurus dengan kehormatan yang diterimanya. Dengan kata lain, pengurusan rumah suci (*bait*) dan kehormatan tidak dapat dipisahkan. Kelompok yang mengurus rumah suci adalah kelompok yang sangat dihormati.[27]

Bagi masyarakat Arab, Ka`bah adalah rumah suci (*bait*) yang dihormati oleh semua kabilah Arab. Hal ini terbukti bahwa masyarakat Arab, di mana pun, akan melakukan ibadah haji sekalipun hanya sekali dalam seumur hidupnya. Mereka yang melakukan ibadah haji, sebelum pulang ke daerah asalnya berusaha untuk membawa batu-batu kecil untuk ditempatkan di halaman rumahnya dengan maksud agar rumah mereka mendapatkan sinaran kemuliaan dari Ka`bah. Di samping itu, masyarakat Arab pra Islam juga berlomba untuk meletakkan patung-patung yang dijadikan sebagai tuhan di bangunan itu. Sebanyak tidak kurang dari 360 patung ada di Ka`bah untuk menjadi sesembahan masyarakat Arab pada waktu itu.[28] Adapun sesudah Islam, Ka`bah juga menjadi *qiblat* untuk shalat. Seseorang yang melakukan shalat tetapi tidak menghadap *qiblat* berarti shalatnya tidak sah. Ini berarti bahwa sedemikian penting dan strategis keberadaan Ka`bah. Oleh karena itu, sangat wajar kabilah-kabilah di Arab berlomba-lomba untuk menjadi pemenang agar dapat menjadi pemeliharanya. Kabilah yang mendapat tugas secara turun temurun untuk memelihara Ka`bah inilah yang kemudian disebut *ahl al-bait.* Dalam "pertarungan prestisius" untuk memperebutkan kedudukan *ahl al-bait* ini, ternyata Banī Hāsyim, keluarga nenek moyang Nabi Muhammad, keluar sebagai

[27] Jalaluddin Rakhmat, "Skisma dalam Islam: Sebuah Telaah Ulang" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1994), hlm. 698-700.

[28] Khalil Abdul Karim, *Hegemoni Quraisy, Agama, Budaya dan Kekuasaan* terj. M. Faishal Fatawi (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm. 288-289.

pemenang. Tidak berlebihan rasanya ketika Khalil `Abd al-Karīm mengatakan bahwa Bani Hasyim adalah keturunan suku Quraisy yang paling mulia.[29]

`Alī bin Abī Thālib adalah saudara sepupu Nabi Muhammad. Artinya ia adalah salah seorang anggota keluarga Banī Hāsyim. Sebagai anggota keluarga Banī Hāsyim, maka ia mempunyai posisi tersendiri di masyarakat. Di sisi lain, terdapat konsep ahlul bait yang lain yang sudah sedemikian mapan dipahami oleh masyarakat yaitu keluarga Nabi Muhammad. Konsep ini pun tetap menempatkan Ali bin Abi Thalib dalam posisi istimewa karena menikah dengan Fatimah yang berarti menjaga dan melanggengkan keturanan Nabui Muhammad.

Berbeda dengan itu, Abū Bakr, sekalipun sama-sama berasal dari Quraisy, bukanlah termasuk *ahl al-bait*. Ia berasal dari Bani Taim, sebuah keluarga yang sekalipun melahirkan banyak tokoh terhormat di masyarakat Arab pada waktu itu, namun posisi dan statusnya di masyarakat masih kalah wibawa dibanding Banī Hāsyim.

Dari kondisi sosio-antropologis seperti ini berimplikasi bahwa `Ali secara sosial berada dalam strata yang lebih tinggi dibanding Abū Bakr sehingga secara politik ia mempunyai pengaruh yang lebih kuat. Hal ini terbukti dengan adanya basis massa yang lebih kuat dibanding dengan Abū Bakr. Basis massa ini kemudian membentuk kelompok sendiri yang kemudian dikenal dengan kelompok Syiah.

Kedua, secara keilmuan `Alī dan Abū Bakr mempunyai peran yang strategis. Posisi strategis yang diperankan keduanya karena keduanya mempunyai relasi yang kuat kepada Nabi Muhammad. Dalam khazanah keilmuan Islam, Nabi Muhammad adalah sumber yang paling otoritatif setelah al-Qur'an. Lebih-lebih ketika Nabi Muhammad masih hidup. Segala sesuatu yang berkaitan dengan Islam harus berasal dari sumbernya yaitu Nabi Muhammad. Jika, sesuatu itu tidak bisa dipertanggungjawabkan betul-betul berasal dari Nabi Muhammad, maka ia akan menjadi tertolak. Oleh

[29] *Ibid.*, hlm. 261.

karena itu, dalam khazanah ilmu hadits mata rantai transmisi (*isnād*) menempati posisi yang penting dan strategis, kendati ada yang mempersoalkannya. Dalam studi kritik hadits sebuah hadits mempunyai kualitas sahih ketika mata rantai itu terdiri dari orang-orang yang kredibilitas dan integritasnya diakui, bukan yang masih dipertanyakan. Kredibilitas dan integritas ini diutamakan karena menghindari kemungkinan-kemungkinan penyimpangan informasi mengingat budaya masyarakatnya masih dalam tahap budaya lisan. Di samping itu, mata rantai transmisi itu pun harus sampai kepada Nabi Muhammad tanpa terputus. Oleh karena itu, orang-orang yang mempunyai kedekatan hubungan dengan Nabi Muhammad juga mempunyai posisi penting.

Ada banyak sahabat yang dekat dengan Nabi Muhammad, tetapi hanya sedikit sahabat yang memiliki posisi menentukan. Di antara yang sedikit itu adalah Abū Bakr dan `Ali bin Abī Thālib. Keduanya sangat dekat dengan Nabi Muhammad dan mempunyai hubungan khusus. Hubungan Nabi Muhammad dengan Abū Bakr adalah menantu dan mertua, sedangkan Nabi Muhammad dan Ali adalah mertua dan menantu. Akan tetapi dari sisi intensitas interaksi keduanya berbeda. Kebersamaan Nabi Muhammad dan `Alī yang telah terjalin sejak kecil karena diasuh oleh orang tua yang sama dan adanya ikatan darah memberikan kekuatan emosional tersendiri. Intensitas interaksinya dengan Nabi Muhammad sejak kecil ini memungkinkannya mengakses lebih banyak informasi dari Nabi Muhammad, lebih-lebih ketika ia dijadikan sebagai menantu oleh Nabi Muhammad. Posisi `Alī bin Abī Thālib sebagai orang yang sangat dekat dengan Nabi Muhammad sangat memungkinkan untuk menjadi bagian penting dari mata rantai transmisi keilmuan itu. Karenanya, adalah wajar kalau Nabi Muhammad kemudian membuat pengakuan sekaligus garansi terhadap kualitas intelektual `Ali. Dalam sebuah pernyataannya, Nabi mengibaratkan dirinya sebagai kota ilmu dan `Ali adalah pintu gerbangnya. Barangsiapa ingin memasuki kota itu, maka ia harus melewati pintu gerbangnya

(*ana madīnah al-`ilmi wa `aliyyu bābuh*ā fa man arāda al-madīnah falya›ti al-bāb).[30]

Tolok ukur lain yang bisa digunakan untuk menilai di antara keduanya adalah aspek keagamaan. Masyarakat Islam pada waktu itu adalah masyarakat religios sehingga religiositas seseorang menjadi standard pengakuan kepadanya. Hanya saja penulis melihat bahwa dari sisi ini keduanya cukup sulit untuk diperbandingkan. Keduanya sama-sama mempunyai semangat keagamaan yang sangat tinggi. Semangat itu melahirkan keberanian mereka untuk mempertaruhkan nyawa demi melindungi keselamatan Nabi adalah salah satu contohnya. `Alī bersedia menggantikan posisi Nabi Muhammad di tempat tidur ketika hijrah, padahal `Alī tahu pasti bahwa Nabi Muhammad waktu itu hendak di bunuh. Demikian pula dengan Abū Bakr yang rela pasang badan melindungi Nabi Muhammad ketika berada di Gua Tsur. Kehidupan yang zuhud, kedermawanan yang tak diragukan lagi, penerimaan total terhadap kenabian Nabi Muhammad adalah indikator keberagamaan yang sangat dalam.

Dengan menggunakan perspektif tersebut, dapat diketahui bahwa kualifkasi `Ali lebih unggul dibanding Abū Bakr. Dengan kata lain posisi `Ali adalah *al-fādhil,* oleh karenanya kepemimpinannya menempati posisi *al-imāmah al-fādhil,* sedangkan posisi Abū Bakr adalah *al-mafdhūl,* oleh karenanya kepemimimpinannya menempati posisi *al-imāmah al-mafdhūl.* Keberadaan dirinya bukan sebagai yang terbaik juga diakui secara eksplisit oleh Abū Bakr sendiri ketika memberikan pidato inaugurasi ketika terpilih sebagai pemimpin. Kendati posisi Abū Bakr seperti ini, Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) berusaha meyakinkan kepada masyarakat pada waktu itu, terutama kepada kelompok Syiah, Khawarij dan Mu`tazilah bahwa Abū Bakr tetap layak sebagai pemimpin. Al-Asy`arī (w. 324/935) dengan tegas menyatakan bahwa Abū Bakr adalah sosok yang mempunyai kapasitas lebih dibanding para sahabat lain walaupun

[30] Abū `Abd Allāh al-Ĥākim al-Naisābūrī, *al-Mustadrak,* hlm. 126.

tidak pernah secara tegas menyatakan lebih baik dari `Alī. Melihat yang demikian ini, dengan menggunakan batasan sebagaimana diuraikan jelas terlihat bahwa ia memberikan dukungan kepada jenis kepemimpinan *imāmah al-mafdhūl.*

Dukungannya kepada jenis kepemimpinan seperti ini tidak bisa dilepaskan dari suasana dan kondisi politik pada masa itu. Kenyataan masih kuatnya Mu`tazilah, lebih-lebih di Bagdad yang berafiliasi secara politik kepada Syiah yang dengan secara tegas menyatakan bahwa `Ali lebih utama dibanding Abū Bakr dan menguatnya dinasti Syiah, khususnya Fatimiyah di Mesir, yang menyokong kepemimpinan `Alī memberikan dorongan tersendiri bagi al-Asy`arī (w. 324/935) untuk memperkokoh dinasti yang berkuasa yang *nota bene* didukung oleh Sunni.

2. Kualifikasi *Imām*

Dari pembelaannya terhadap Abū Bakr juga bisa diketahui bahwa Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) mengajukan beberapa persyaratan bagi kualifikasi seorang pemimpin. Ia mencoba melihat Abū Bakr bukan dari sudut yang sifatnya pinggiran, akan tetapi lebih masuk pada hal-hal yang sifatnya subsantif. Bagi al-Asy`arī (w. 324/935) seorang pemimpin, yang direpresentasikan oleh Abū Bakr, harus mempunyai kualifikasi yang baik. Setidaknya ada 4 (empat) kriteria yang harus dimiliki oleh seorang pemimpin.

Pertama, seorang pemimpin harus sosok yang berilmu. Adalah sebuah keniscayaan bahwa seorang pemimpin adalah seorang yang mempunyai kapasitas keilmuan karena ia akan dihadapkan kehidupan riil masyarakat. Seiring dengan semakin pesatnya kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, maka masyarakat juga akan mendapati dirinya berada pada pusaran problema kemasyarakatan yang terus bermunculan. Problema itu, tentu saja tidak bisa dilihat semata-mata sebuah persoalan berdimensi tunggal, bahkan sangat mungkin berdimensi banyak. Oleh karena itu, pencermatan terhadap berbagai persoalan dengan berbasis ilmu menjadi sebuah keniscayaan. Pemimpin juga adalah seorang

hakim yang akan memberikan keputusan akhir terhadap banyak hal yang berkembang di masyarakat. Tanpa adanya keilmuan yang mapan akan dikhawatirkan ketidakmampuan untuk menyelesaikan berbagai persoalan yang akan dihadapinya.

Kedua, seorang pemimpin juga disyaratkan untuk memiliki sifat zuhud,[31] sebuah sifat yang sudah tidak lagi ada kecenderungan, ketamakan atau bahkan ketergantungan duniawi. Sifat ini menjadi penting mengingat kekuasaan cenderung menggiring orang-orang yang ada dalam lingkaran kekuasaan itu untuk melakukan korupsi (*the power tend to corrupt*). Kekuasaan adalah sebuah wilayah di mana di situ banyak sekali godaan. Biasanya, kekuasaan selalu diiringi dengan tersedianya berbagai fasilitas, terbentangnya berbagai kesempatan untuk memanfaatkan yang bukan miliknya sendiri. Kekuasaan juga selalu dikelilingi dengan godaan-godaan materi untuk semakin memperkaya diri. Sedemikian menggiurkannya lingkungan itu sehingga jika dia tidak mempunyai benteng moral yang kokoh, maka akan sangat mudah tergelincir untuk menyalahgunakan kewenangan yang telah diberikan kepadanya itu. Karena itu, agar pemimpin tidak terjerumus dan tergiur dengan segala sesuatu yang mengelilinginya itu, maka perlu adanya sifat zuhud ini.

Abū Bakr dikenal di kalangan sahabat sebagai seorang yang zuhud. Ibn Ĥajar al-Asqalānī menyatakan bahwa pengorbanannya

[31] Secara redaksional pengertian zuhud dirumuskan secara berbeda-beda. Abū Sulaiman al-Darānī menyatakan bahwa zuhud adalah meninggalkan segala sesuatu yang melalaikan hati dari Allah; `Abd al-Ĥakīm Ĥasan dalam *al-Tashawwuf fi Syi`r al-Arabī* menegaskan bahwa zuhud adalah berpaling dari dunia dan menghadapkan diri untuk beribadah. Melatih dan mendidik jiwa dan memerangi kesenangannya dengan *khalwat,* berkelana, puasa, mengurangi makan dan memperbanyak dzikir; sedangkan Ruwaim ibn Aĥmad mengatakan bahwa zuhud adalah menghilangkan bagian jiwa dari dunia, baik berupa pujian dan sanjungan, maupun posisi dan kedudukan di sisi manusia. Dari beberapa pengertian zuhud tersebut tidak berlebihan jika Harun Nasution menyimpulkan bahwa zuhud adalah meninggalkan dunia dan hidup kematerian. Mengenai pengertian zuhud dan berbagai aspeknya bisa dibaca: Amin Syukur, *Aplikasi Zuhud dalam Sorotan* (Yogyakarta: PPs. IAIN Sunan Kalijaga, 1996).

sangat tinggi terhadap perjuangan Islam. Dia pernah menyerahkan seluruh hartanya untuk perjuangan Islam sehingga ketika ditanyakan kepadanya apa yang masih tertinggal di rumahnya jawabnya adalah Allah dan rasul-Nya.[32] Abū Bakr juga tampak tidak berambisi untuk memburu kursi atau jabatan. Hal ini terbukti ketika terjadi peristiwa di Saqīfah banī Sā`idah dia justru menunjuk `Umar bin Khaththāb dan Abū `Ubaidah. Kedatangannya ke forum itu pun atas`desakan `Umar bin Khaththāb. Penerimaannya sebagai khalifah hanya karena didasari oleh semangat untuk kepentingan umat agar tidak tercerai berai oleh kepentingan-kepentingan primordial.

Syarat ketiga yang dipatok oleh Abū al-Ĥasan al-Asy`arī adalah adanya keluasan wawasan dan penalaran (*quwwat al-ra'yi*). Sebagai seorang pemimpin yang baik, ia dituntut untuk selalu berusaha bagaimana agar masyarakat yang dipimpinnya selalu berada dalam kemajuan. Karena itu seorang pemimpin harus selalu mencari inisiatif dan inovasi baru yang segar. Demikian pula, seorang pemimpin juga akan berinteraksi dengan pihak lain dengan melakukan lobi-lobi. Dalam keadan seperti itu, ia dituntut untuk bisa melakukan komunikasi secara efisien dan efektif. Seorang pemimpin juga dihadapkan pada keharusan untuk cepat dalam bertindak dan mengambil keputusan, serta memunculkan berbagai inisiatif. Semua itu tidak bisa direalisasikan dengan baik tanpa adanya keluasan wawasan dan penalaran pemimpin.

Syarat lain, keempat, seorang pemimpin harus mempunyai kecakapan politik (*quwwatu siyāsat al-ummah*). Kecakapan politik ini diperlukan terutama berkaitan dengan adanya kemungkinan gejolak-gejolak politik yang kadang-kadang sulit untuk dikontrol. Gerakan *riddah* yang dilakukan oleh sebagian orang pada masa Abū Bakr, misalnya, adalah merupakan salah satu gejolak politik yang terjadi pada waktu itu. Sekilas tampaknya peristiwa itu didorong oleh adanya semangat keagamaan. Akan tetapi sesunguhnya, gerakan

[32] Ibn Ĥajar al-Asqalānī, *al-Ishābah fī Tamyīz al-Shaĥābah* (Mesir: Mathba`ah al-Sa`ādah, 1329 H), hlm. 342

itu lebih didorong oleh keinginan penguasaan kelompok tertentu karena tidak puas dengan kepemimpinan Abū Bakr. Di samping itu, kepekaan politik juga diperlukan untuk membaca suasana yang terjadi di masyarakat sehingga dalam proses pengambilan keputusan bisa menjadi lebih tepat. Pemimpin harus pandai dan bijak dalam mengatur rakyat, dekat di hati rakyat, mengutamakan kepentingan rakyat, selalu berusaha demi terciptanya kesejahteraan umat.[33]

Kepekaan politiknya juga terbukti dengan adanya berbagai persoalan yang muncul sepeninggal Nabi Muhammad. Pada masa awal pemerintahannya banyak tantangan yang dihadapinya seperti gerakan *riddah* yaitu keluar dari agama Islam, ada yang mengaku sebagai nabi seperti Musailamah dan ada pula yang membangkang tidak mau membayar zakat. Melihat gelagat yang tidak baik ini, dengan tegas ia mengambil sikap untuk mengangkat senjata memerangi mereka. Akan tetapi sebelum melakukan tindakan, ia terlebih dulu memberikan peringatan agar kembali ke jalan yang benar sebagaimana yang telah diajarkan oleh Nabi Muhammad.

Dari peringatan itu, ada sebagian yang kembali kepada Islam, namun ada sebagian lain yang tetap berpegang teguh pada pendiriannya. Terhadap golongan kedua inilah pasukan yang dibentuk oleh Abū Bakr diperintahkan untuk memerangi yang akhirnya mendapatkan hasil yang menggembirakan.[34]

Pandangan politiknya juga sangat matang. Dia berusaha meneruskan gagasan Nabi Muhammad untuk mengirim tentara ke Persia dan Romawi, dua negara raksasa yang sangat disegani pada waktu itu. Kebijakan ini sebenarnya bukan karena kepentingan pertahanan mengingat pada saat itu terjadi kekacauan di dalam negeri sehingga tidak logis jika mengirimkan tentara ke luar negeri. Akan tetapi kebijakan *show of force* (unjuk kekuatan) ini justru membawa dampak

[33] Al-Asy`arī, *al-Ibānah,* hlm. 68.

[34] A. Sjalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam* terj. Muchtar Jahja (Jakarta: al-Husna, tt.), hlm. 165-166

politik yang bagus karena menimbulkan keengganan dan ketakutan dari berbagai pihak, baik dalam maupun luar.[35]

Yang menarik, dari beberapa persyaratan tersebut, Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) tidak pernah menyinggung dan membangun argumen mengenai kepemimpinan Abū Bakr berangkat dari faktor etnisitas Abū Bakr, yaitu sebagai tokoh Quraisy. Padahal, pada waktu itu, ada beberapa dinasti lain yang berkuasa yang berasal dari Syiah, seperti Dinasti Buwaih dan Dinasti Fatimiyah. Bisa jadi karena ketiga tokoh yang diperdebatkan oleh kaum muslimin pada waktu itu, yaitu Abū Bakr, `Ali bin Abī Thālib dan `Abbās, semuanya adalah tokoh Quraisy, sehingga etnisitas Quraisy oleh al-Asy`arī (w. 324/935) tidak disebutkan secara eksplisit. Ini berbeda dengan para penerusnya, seperti al-Mawardi,[36] dan al-Ghazali[37] yang menyatakan secara tegas bahwa etnisitas Quraisy sebagai bagian integral dari persyaratan kepemimpinan. Perlu diketahui bahwa, baik al-Asy`arī (w. 324/935) maupun beberapa pemikir muslim yang disebut belakangan, semua hidup dalam suasana politik yang kurang lebih sama, namun ternyata ada perbedaan yang mendasar di antara mereka.

3. Mekanisme

Setelah memberikan argumen bahwa khalifah yang sah adalah Abū Bakr, al-Asy`arī (w. 324/935) kemudian menyatakan

[35] *Ibid.*, hlm. 170.

[36] Syarat kepala negara menurut al-Mawardi, yaitu berlaku adil dengan berbagai persyaratannya, berilmu pengetahuan agar ia mampu berijtihad, sehat pendengaran dan penglihatan, memiliki anggota tubuh yang sempurna, mempunyai kemampuan dalam mengatur rakyat dan mengelola kemalahatn umum, berani melindungi rakyat dan menghadapi musuh, dan berasal dari suku Quraisy. Baca: Abu al-Ĥasan Al-Māwārdī, *al-Ahkām al-Sulthāniyyah* (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), hlm. 6. Lihat pula Abdul Rashid, *Political Science an Islamic Perpective* (London: Macmilan Press, 1996), hlm. 97.

[37] Al-Gazālī mengemukakan bahwa ada sepuluh syarat bagi seorang khalifah, yaitu: dewasa,. mempunyai otak yang sehat, merdeka dan bukan budak, laki-laki, keturunan Quraisy, sehat penglihatan dan pendengaran,. mempunyai kekuasaan yang nyata,. memperoleh hidayah,. berilmu pengetahuan yang luas dan bersifat wara`. Lihat: Munawir Sjadzali, *Islam dan Tatanegara, Ajaran Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993), hlm . 78.

tentang sahnya para khalifah setelah Abū Bakr. Bagi al-Asy`arī (w. 324/935) jika legalitas kepemimpinan Abū Bakr, sekalipun *imāmah al-mafdhūl* dipersoalkan, bahkan dibatalkan maka seluruh bangunan kekhilafahan juga menjadi tidak sah karena antara khalifah yang satu dengan yang lain berhubungan melalui kewenangan-kewenangan yang dimilikinya. Jika Abū Bakr dianggap cacat hukum sehingga tidak sah, maka `Umar pun tidak sah karena ia ditunjuk oleh Abū Bakr. Demikian pula `Utsmān juga menjadi tidak sah karena ia dipilih oleh dewan yang dibentuk oleh Umar. Secara tegas al-Asy`arī (w. 324/935) menyatakan:[38]

فقد حصل الا جماع والا تفا ق على ا ما مة ابى بكر الصديق اذا ثبتت اما مة الصديق ثبتت ا ما مة الفا روق نص عليه وعقد له الا ما مة واختا ره لها وكا ن افضلهم بعد ابى بكر رضي الله عنهما و ثبتت ا ما مة عثما ن رضي الله عنه بعد عمربعقد من عقد له الا ما مة من اصحاب الشورى الذين نص عليهم عمر فاختا روه ورضوا با ما مته واجمعوا على فضله وعدله و ثبتت ا ما مة علي بعد عثما ن رضي الله عنهما بعقد من عقد له من الصحابة من اهل الحل والعقد

> Sungguh kepemimpinan Abū Bakr al-Siddīq telah tercapai berdasarkan kesepakatan. Jika kepemimpinan Abū Bakr sah, maka kepemimpinan al-Fārūq yang telah ditunjuk dan dipilih oleh Abū Bakr juga sah. Dia adalah adalah sahabat terbaik setelah Abū Bakr. Demikian juga kepemimpinan `Utsmān yang mana para sahabat-sahabat yang mempunyai kewenangan bermusyawarah yang telah ditunjuk oleh Umar memilih dan menyepakatinya. Begitu pula dengan kepemimpinan Ali yang telah ditetapkan oleh para sahabat yang tergolong dalam *ahl*

---

[38] Al-Asy`arī, *al-Ibānah*, hlm. 67-69. Baca juga: al-Asy`arī, *Maqālāt*, hlm. 39-49; al-Asy`arī, *al-Luma`*, hlm. 81-82.

al-Ĥalli wa al-`aqd.[39]

Penilaian sahnya kepemimpinan para khalifah dengan model dan pola yang berbeda-beda tersebut, merupakan sebuah apresiasi al-Asy`arī (w. 324/935) terhadap realitas politik yang terjadi pada masa para khalifah tersebut. Seperti diketahui bahwa karena belum ada preseden historis yang bisa dijadikan rujukan bagaimana mestinya mekanisme pemilihan itu, maka apapun bentuknya memang sudah semestinya diterima. Bagi al-Asy`arī (w. 324/935) ini merupakan salah satu manifestasi ijtihad yang pada dataran aplikasi berbeda-beda antara khalifah yang satu dengan yang lain. Abū Bakr, sebagai khalifah yang terpilih secara langsung, karena melihat adanya benturan yang keras di masyarakat ketika ditinggallkan pemimpin sehingga memandang perlu untuk menunjuk pengganti yang diajukan kepada para sahabat.

Sebelum Abū Bakr meninggal dunia, lebih dulu mengajak berunding para sahabat. Salah satu di antaranya adalah `Abd al'Rahman bin `Auf. Perundingan itu seputar Kepala Negara yang akan menggantikannya. Dalam sidang itu, ia kemukakan calonnya untuk khalifah yang menggantikannya yaitu Umar bin Khathab. Karena para sahabat telah menyetujui, maka Abū Bakr menetapkannya dan kemudian membaiatnya. Setelah itu, Abū Bakr memanggil calon khalifah `Umar bin Khathab, memberinya berbagai nasehat. Dengan demikian pola pemilihan menjadi lebih simpel dan lebih teratur dari pemilihan yang pertama.

Sementara `Umar menampilkan pola yang lain. Sebelum selesai masa jabatannya, ia terlebih dahulu membentuk sebuah dewan yang beranggotakan beberapa orang sahabat: antara lain `Ali bin Abī Thālib, `Utsmān bin `Affān, Zubair bin `Awwām, Sa`ad bin Abī Waqqāsh, Thalhah bin `Ubaidillah dan `Abdurrahman bin `Auf dan `Abdullah bin `Umar. Namun, untuk menghindari hal

[39] Pengertian *ahl al-halli wa al-`aqd* secara kebahasaan adalah orang-orang-orang yang melepas dan mengikat. Secara istilah adalah kelompok yang berwenang mengambil suatu kebijaksanaan dalam suatu pemerintahan yang didasarkan pada prinsip musyawarah.

yang tak diinginkan `Umar meniadakan hak untuk dipilih bagi anaknya. `Abdullah bin `Umar hanya mempunyai hak pilih saja. Keenamnya dicalonkan oleh `Umar bin Khaththāb untuk menjadi khalifah. Karena mereka adalah anggota-anggota terkemuka, maka mereka diminta memutuskan sendiri melalui mekanisme yang mereka sepakati bersama siapa di antara mereka yang beruntung menjadi khalifah. Forum kemudian menyepakati, setelah menyaring pandangan dari berbagai pihak, menetapkan `Utsmān bin `Affān sebagai Kepala Negara.

Karena `Utsmān terbunuh, `Utsmān belum sempat mengatur mekanisme untuk kepemimpinan berikutnya. Para sahabat pun akhirnya memilih `Alī bin Abī Thālib. Bagaimana pun `Alī hendak mempertahankan pendiriannya menolak permintaan mereka, tetapi rakyat beserta mayoritas tokoh sahabat sudah bulat mufakat mereka memilih `Alī bin Abī Thālib. Dengan paksa mereka membawanya beramai-ramai ke masjid, maka di situlah kemudian dilakukan *baiah* untuk mengangkatnya menjadi khalifah.

Melalui pernyataan ini, Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) tampaknya ingin menunjukkan bahwa secara garis besar ada dua pola untuk menampilkan seorang pemimpin yaitu dengan pola pemilihan, baik secara langsung maupun perwakilan, dan pola pengangkatan atau penunjukan. Akan tetapi, kata kunci yang diterapkan dalam seluruh proses itu adalah musyawarah terlebih dahulu, sekalipun ekspresi dan intensitasnya berbeda-beda. Dengan adanya kenyataan bahwa apa yang dipraktekkan oleh para sahabat yang seperti itu, maka bagi Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) tidak mempersoalkan bagaimana bentuk pemerintahan yang ada pada waktu itu. Sekalipun bentuknya kerajaan, sebagaimana yang terjadi pada masa dia hidup, tetap bisa diterima sebagai sebuah bentuk pemerintahan yang tidak keluar dari Islam. Ia meyakini bahwa hal itu merupakan sebuah bentuk ekspresi ijtihad.

4. *Bai`ah*

Sekalipun bisa mengambil bentuk yang berbeda-beda dalam penentuan pemimpin, namun dalam mekanisme operasionalnya pada dasarnya secara keseluruhannya adalah sama. Ada dua kata kunci penting yang menghubungkan semua bentuk tersebut yang patut dicermati dalam pemikiran al-Asy`arī (w. 324/935) yaitu kesepakatan dan *baiah*. Keduanya adalah dua hal yang saling berjalin berkelindan. Tidak bisa dipisahkan antara yang satu dengan yang lain. Kesepakatan terhadap pemimpin secara lahiriah kemudian dimanifestasikan dalam bentuk *baiah* kepada pemimpin. Al-Asy`arī (w. 324/935) tidak mempersoalkan apakah sebenarnya di dalam hatinya menerima pemimpinnya ataukah tidak. Baginya apa yang ditunjukkan secara lahiriah sudah cukup untuk dijadikan sebagai rujukan bahwa seseorang itu menerima kepemimpinannya.

Untuk sedikit memberikan gambaran betapa kesepakatan yang merupakan hasil perdebatan demikian alot, akan diuraikan peristiwa di Saqifah bani Saidah tersebut:[40] Setelah Rasulullah saw wafat, maka kaum Anshār berkumpul di Saqīfah Banī Sā`idah bersidang untuk memilih khalifah. Mereka memilih Sa`ad bin Ubadah, pimpinan suka Khazraj, untuk menjadi pemimpin sidang itu. Sidang kemudian dipimpin oleh Sa`ad bin Ubadah dan perdebatan bebas pun mulai dibuka. Dalam perdebatan itu kaum Anshār mencalonkan Saad bin Ubadah. Namun, lontaran kaum Anshār ini mendapat penolakan yang cukup keras dari kaum Muhājirīn. Bagi mereka kepala negara harus dari bangsa Quraisy. Karena masing-masing bersikukuh dengan kemauannya, maka akhirnya kaum Anshār mengusulkan agar kepala negara ada dua orang yaitu seorang dari pihak Ansār dan seorang lagi dari pihak Muhajirin. Usulan kaum Anshār tetap ditolak oleh kaum Muhajirin.

[40] Dalam *Maqālāt* yang ditahqiq oleh Muhammad Muhyi al-Dīn `Abd al-Hamīd, al-Asy`arī hanya menceritakan sedikit suasana perdebatan yang terjadi di Saqīfah Banī Sāidah yang berujung kepada disepakatinya Abū Bakr sebagai pemimpin pengganti Rasul. Baca: al-Asy`arī, *Maqalat*, hlm. 34-54.

Mereka tetap menghendaki bahwa kepala negara hanya satu orang, yaitu dari bangsa Quraisy, sedangkan kaum Anshār hanya menjadi wazir-wazir.

Perdebatan menjadi keras dan hebat, tetapi tetap sopan. Abū Bakr lantas maju ke depan, melerai perdebatan itu dengan menegaskan bahwa kaum Muhājirīn adalah orang yang mula-mula masuk Islam, sedangkan orang lain mengikutinya. Mereka adalah keluarga Rasul. Mereka juga bangsa yang menjadi pusat pertalian bangsa Arab, sehingga tidak ada kabilah Arab yang tidak ada hubungan darah dengan Quraisy. Namun, Abū Bakr juga menegaskan bahwa kaum Anshār adalah orang yang berjasa besar, memberi tempat dan menolong kaum Muhājirīn sehingga sudah selayaknya menjadi wazir. Bagi kaum Muhājirin, kaum Anshār adalah saudara menurut Kitab Allah, teman serikat dalam agama, dalam senang dan susah. Kemudian Abū Bakr mengajukan dua nama untuk menjadi kepala negara yaitu `Umar bin Khaththāb atau Abū `Ubaidah Amīr bin Jarrāĥ.

Pernyataan Abū Bakr ini menawan hati semua yang hadir pada waktu itu. Kondisi seperti itu dimanfaatkan oleh kedua calon yang diajukan Abū Bakr untuk berbicara bergantian. Intinya adalah mengajukan Abū Bakr sebagai pimpinan menggantikan Nabi Muhammad. Usul kedua orang ini kemudian diterima oleh hampir semua pihak dengan memberi *baiah* kepada Abū Bakr untuk menjadi pemimpin mereka. Kemudian mereka memberikan kesempatan kepada Abū Bakr untuk melakukan pidato inaugurasi. Isi pidatonya sebagai berikut:

اما بعد ا يها الناس فانى قد وليت عليكم ولست بخيركم فان احسنت
فاعينونى وان اساء ت فقومو نى الصدق امانة والكذب خيانة
والضغيف منكم قوي عندي حتى ازيع علته ان شاء الله والقوي فيكم
ضغيف حتى اخذ منه الحق ان شاء الله لايدع قوم الجهاد فى سبيل الله

الا ضرب الله بالذل ولا يشيع قوم قط الفاحشة الا عمهم الله بالبلاء
اطيعونى ما اطعت الله ورسوله واذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى
عليكم قوموا الى صلاتكم يرحمكم الله

Saya sekarang telah menjadi pemimpin kalian. Saya bukanlah orang terbaik di antara kamu. Sekiranya saya melakukan tindakan yang benar, maka ikutilah dengan setulus hati. Sebaliknya, kalau saya melakukan tindakan yang salah, maka, maka betulkanlah. Kejujuran adalah amanat dan kebohongan adalah khianat. Orang yang lemah di antara kalian adalah kuat di hadapanku sehingga aku berikan hak-haknya. Orang yang kuat di antara kalian adalah lemah dihadapanku sehingga aku ambil hak-hak darinya. Tidak ada sesuatu bagi kaum yang meninggalkan jihad di jalan Allah, kecuali Allah akan menimpakan kehinaan kepada mereka dan juga tidak ada sesuatu bagi kaum yang menyebarkan kekejian melewati batas, kecuali Allah akan memberikan bala secara merata. Taatlah kepadaku dari apa yang aku taat kepada Allah dan rasul-Nya. Sekiranya aku berbuat maksiyat kepada Allah dan Rasul-Nya, janganlah engkau taat kepadaku. Tegakkanlah shalat dan semoga Allah memuliakanmu.[41]

Pidato ini, dalam pandangan Nurcholish Madjid merupakan manifesto politik yang secara singkat dan padat menggambarkan kontinuitas prinsip-prinsip tatanan masyarakat yang telah diletakkan oleh Nabi. Ada beberapa prinsip yang termuat dalam pidato itu. Pertama, pengakuan Abū Bakr sendiri bahwa ia adalah orang kebanyakan dan mengharap agar rakyat membantunya jika ia bertindak benar dan meluruskannya jika ia berbuat keliru. Kedua, seruan agar semua pihak menepati etika kejujuran sebagai amanat dan jangan melakukan khianat. Ketiga, penegasan atas prinsip

41 Baca: Ibn Hisyām, *Sīrah Nabawiyyah*, hlm. 580.

persamaan dan keadilan sosial di mana terdapat kewajiban yang pasti atas kelompok yang kuat untuk kelompok yang lemah yang harus diwujudkan oleh pimpinan masyarakat. Keempat, seruan untuk tetap memelihara jiwa perjuangan. Kelima, penegasan bahwa kewenangan kekuasaan yang diperolehnya menuntut ketaatan rakyat tidak karena pertimbangan partikularistik pribadi pimpinan, tetapi karena nilai universal dari prinsip-prinsip yang dianut dan dilaksanakan.[42] Tampilnya Abū Bakr sebagai pemimpin dengan demikian adalah merupakan realitas politik yang didasarkan pada basis massa yang kuat.

Setelah terjadinya kesepakatan kemudian diikuti dengan *bai`ah*. Istilah *bai`ah* berasal dari kata *ba`a* yang berarti menjual. *Bai`ah* mengandung makna perjanjian, janji setia atau saling berjanji dan setia. Dari istilah *bai`ah* tersebut bisa dipahami bahwa dalam pelaksanaannya, *bai`ah* selalu melibatkan dua pihak yang melakukan transaksi secara sukarela. Transaksi dilakukan dengan tanpa adanya tekanan dan intimidasi. Sebab itulah, maka *bai`ah* secara istilah adalah ungkapan perjanjian antara dua pihak yang seakan-akan salah satu pihak menjual apa yang dimilikinya dan menyerahkan dirinya dan kesetiaannya kepada pihak kedua secara ikhlas dalam hal urusannya. Dengan demikian, tidak ada pihak yang berada dalam tekanan.[43] Dari sini bisa dipahami bahwa *bai`ah* adalah pernyataan bersama antara seluruh rakyat dan pemimpin terpilih untuk mengadakan suatu perjalanan atau kontrak sosial. Kontrak ini mengikat kedua belah pihak, yaitu antara rakyat dan pemimpin. *Bai`ah* melambangkan serah terima rakyat kepada imam lalu imam berjanji akan melaksanakan memenuhi harapan-harapan rakyat. Dengan demikian, *bai`ah* menggambarkan kewajiban timbal balik antara kedua belah pihak yang membentuk hubungan kemitraan.

---

[42] Budhy Munawar-Rachman, *Kontekstualisasi*, hlm. 592.

[43] Lihat: Ibn Manzhur, *Lisān al-`Arab* Vol. VIII (Beirut: Dār al-Shādir, 1968), hlm. 26.

Ungkapan kesepakatan yang termanifestasikan dalam bentuk *bai`ah* kemudian sering digunakan oleh para teolog. *Imāmah* tidak lebih dari sebuah perjanjian dan imam tidak memiliki hak istimewa apapun secara teokratis. Itulah sebabnya banyak penerus al-Asy`arī (w. 324/935), seperti al-Baqillānī, al-Māwardī dan al-Gazālī, menegaskan bahwa metode yang tertinggi untuk menetapkan masalah *imāmah* adalah melalui pemilihan. Setelah seorang khalifah terpilih, rakyat harus memberikan *bai`ah* kepadanya dan memberitakan kepada masyarakat.

Melihat argumen-argumen mengenai *imāmah* yang dibangun oleh al-Asy`arī (w. 324/935), al-Jabirī menilai bahwa sebagian, bahkan bagian akhir dari, proyek al-Asyarī (w. 324/935) adalah legislasi terhadap masa lalu. Salah satunya adalah masalah *imāmah* yang saat itu muncul pandangan yang mengatakan bahwa *imāmah* merupakan bagian dari rukun iman dan merupakan persoalan yang ditetapkan oleh Nabi. Itulah sebabnya mengapa Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) menjadikan preseden *imāmah* pada masa *khulafā al-rāsyidīn* menjadi rujukan utama. Selanjutnya al-Jābirī menyatakan:[44]

> Al-Asy`arī berusaha menetapkan syar`iyah keagamaan bagi kepemimpinan keempat Khulafaur Rasyidin dengan memanfaatkan segala yang bisa digunakan dari keempat ushul yang ditetapkan al-Syāfi`ī. Karenanya kita temukan, pertama al-Asy`arī berlindung kepada al-Qur'an dengan berusaha menafsirkan beberapa ayat dan dengan metode yang tidak luput dari unsur-unsur kesewenang-wenangan ketika menarik beberapa kesimpulan bahwa Abū Bakr adalah khalifah setelah Nabi. Kemudian, dia secara langsung membahas hadits untuk menetapkan bahwa Nabi menginformasikan bahwa khalifah setelah Nabi ada empat orang. Dan hadits yang memenuhi tujuan ini bebrunyi "kekhilafahan umatku berlangsung selama tiga puluh tahun kemudian setelah itu kekhilafahan terampas."….

[44] Al-Jābirī, *Takwīn*. hlm. 111.

Al-Asy`arī tidak cukup dengan menjadikan al-Kitab dan al-Sunnah sebagai landasan, tetapi juga hendak memobilisir empat ushul sekaligus untuk membuktikan kebenaran dan legalitas "politik masa lalu". Maka ia menggunakan ijmak sahabat yang bersepakat untuk membaiat Abū Bakr dan dalam hal ini ia menentang serangan yang diarahkan terhadap sunni.

Al-Jābirī melihat bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) hendak mengunakan secara optimal sumber-sumber yang ada untuk memperkuat pendapatnya. Sumber-sumber dimaksud adalah yang dirumuskan oleh al-Syāfi`ī yang terdiri dari al-Qur'an, al-Ĥadīts, ijmā` dan ijtihād. Hanya saja, menurut al-Jābirī, al-Asy`arī (w. 324/935) terjebak pada tindakan yang sewenang-wenang, sehingga ia sering tidak memberikan penjelasan yang memadai. Dalam hal pemanfaatan al-Qur'an sebagai sumber pandangannya, misalnya, ada kesan memaksa bahwa yang dimaksud dengan orang yang tidak mengubah janji adalah Abū Bakr, tanpa penjelasan yang cukup, padahal yang dimaksud dalam ayat ini adalah sahabat yang tidak menghindar ketika ada perintah dan tugas untuk ikut berperang yang jumlahnya cukup banyak.

Demikian pula, masih menurut al-Jābirī, terhadap hadits yang ditampilkannya yang menyatakan bahwa kekhilafahan setelah Nabi akan berjalan selama tiga puluh tahun dan setelah itu akan berganti dengan bentuk kerajaan. Hadits yang dajukannya sebagai dalil tersebut tanpa disertai dengan adanya penjelasan yang memadai dan sikap kritis terhadap teks hadits, bagaimana dengan mata rantai transmisinya (*isnād*) dan bunyi teks itu sendiri (*matn).*

Dengan menggunakan kerangka yang dibangun oleh Fazlur Rahman, hadits yang dipakai oleh al-Asy`arī (w. 324/935) adalah jenis hadits prediktif. Menurut Rahman ada dua model hadits prediktif. Pertama, hadits yang formatnya berbentuk prediktif. Kedua, hadits yang formatnya bukan prediksi tetapi mengandung prediksi di dalamnya.[45] Hadits prediktif diyakini oleh Rahman muncul untuk

[45] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (New Delhi: Adam Publishers

mendukung suatu kepentingan tertentu. Ia mencontohkan bentuk kedua ini beberapa di antaranya adalah mengenai hadits-hadits yang digunakan oleh al-Syāfi`ī untuk mendukung konsep ijmaknya, hadits tentang gerakan anti-Qodariyah dan hadits yang mendukung kelompok Khawarij. Itu sebabnya ia meyakini hadits-hadits seperti ini bukan berasal dari Nabi. Ia secara tegas menyatakan:

> *… a Hadith which involves a prediction, directly or indirectly, cannot, on strict historical grounds, be accepted as genuinely emanating from the Prophet and must be referred to the relevant period of later history.*[46]
>
> (Hadits yang mengandung prediksi, secara langsung atau tidak, berdasarkan latarbelakang sejarah yang ketat, tidak dapat diterima berasal dari Nabi dan harus dirujukkan kepada periode sejarah setelahnya yang relevan)

Penilaian senada juga disampaikan oleh Dhiauddin Rais. Menurutnya hadits mengenai tiga puluh tahun kekhilafahan setelah Nabi Muhammad adalah hadits dha`īf karena hanya berita satu orang. Mustahil Nabi Muhammad memprediksi mengenai hal itu secara detil sampai kepada hal-hal yang spesifik. Bisa jadi hadits itu adalah pernyataan ulama tabiin atau pakar sejarah.[47]

B. *Jamā`ah*

Dalam rangka mencapai idealitas kehidupan masyarakat yang tentram, di samping ada keharusan untuk menciptakan *imāmah* yang baik, al-Asy`arī (w. 324/935) juga membangun argumentasi dari sisi keharusan yang dilakukan oleh masyarakat yaitu keharusan *al-amr bi al-ma`rūf wa al nahy `an al-munkar* dan keharusan untuk memberikan ketaatan kepada penguasa yang memerintah.

---

and Distributors, 1994), hlm. 48.

[46] *Ibid.*, hlm. 46

[47] Dhiauddin Rais, *Teori Politik Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), hlm. 150-151.

1. *Al-Amr bi al-Ma`rūf wa al Nahy `an al-Munkar*

Apapun jenis *imāmah* yang diterapkan, bagaimana mekanisme tampilnya penguasa dan apapun kualifikasi yang dimiliki oleh penguasa, tetap ada kemungkinan munculnya berbagai penyimpangan yang dilakukan oleh penguasa. Untuk mengontrol penguasa agar tetap berada pada jalur yang benar perlu adanya mekanisme kontrol yang harus dilakukan oleh masyarakat terhadap penguasa. Itulah sebabnya, al-Asy`arī (w. 324/935) menegaskan bahwa *al-amr bi al-ma`rūf wa al-nahy `an al-munkar* dalam semua aspek kehidupan, termasuk politik adalah merupakan kewajiban yang harus dilakukan seorang muslim.

Al-ma`rūf* adalah sesuatu yang apabila dikerjakan dapat dipahami oleh manusia serta dipuji karena yang demikian inilah yang patut dikerjakan oleh manusia berakal. Sebaliknya, *al-munkar* adalah sesuatu yang apabila dikerjakan dibenci, tidak disenangi dan ditolak oleh masayarakat. Oleh karena itu, *al-ma`rūf dan *al-munkar* sesungguhnya merupakan bagian integral, dalam arti pasti diketahui, dari masyarakat.[48] Dengan demikian, *al-Amr bi al-Ma`rūf wa al Nahy `an al-Munkar* sejatinya adalah kewajiban integral yang ada pada diri setiap umat manusia untuk tetap menjaga ketertiban sosial, bukan berasal dari luar dirinya.

Dalam salah satu karyanya, *Ushūl Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah* secara tegas al-Asy`arī (w. 324/935) menyatakan.[49]

واجمعواعلى وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكرعليهم بايديهم وباء لسنتهم ان استطاعوا ذلك والا فبقلوبهم وانه لا يجب ذلك عليهم با لسيف

(Para ulama telah sepakat atas kewajiban kaum muslimin untuk melakukan *al-amr bi al-ma`rūf wa al-nahy `an al-munkar* dengan

[48] Hamka, *Tafsir Al-Azhar juz IV* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), hal. 29

[49] Al-Asy`arī, *Ushūl Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah* (Kairo: Dār al-`Ulūm, tt.), hlm. 99.

menggunakan tangannya dan dengan lesannya jika mereka mampu melakukan itu. Akan tetapi jika tidak, maka mereka cukup melakukannya dengan hatinya. Tidak ada kewajiban atas mereka untuk melakukan itu dengan menggunakan senjata).

Dari kutipan di atas diketahui bahwa *al-amr bi al-ma`rūf wa al-nahy `an al-munkar* merupakan kewajiban yang harus dilakukan dalam keadaan bagaimana pun sesuai dengan kemampuan masing-masing. Hal ini dilakukan untuk menjamin keberadaan masyarakat tetap berada dalam nilai-nilai kemanusiaan. Oleh karena itu, jika seseorang mempunyai kekuatan yang memungkinkan untuk secara efektif melakukan *al-amr bi al-ma`rūf wa al-nahy `an al-munkar,* maka ia harus menggunakan kekuatan itu. Akan tetapi, jika tidak, apa boleh buat ia hanya terbebani sesuai dengan batas-batas yang dimilikinya.

Kewajiban *al-amr bi al-ma`rūf wa al-nahy `an al-munkar* diajukan oleh al-Asy`arī (w. 324/935) untuk menjamin terlaksananya apa yang disebutnya sebagai kebaikan dan keburukan. Kebaikan adalah seluruh yang diperintahkan, dianjurkan maupun diperbolehkan oleh Allah swt. Kebaikan bukanlah semata-mata kewajiban atau anjuran, tetapi juga segala sesuatu yang tidak ada larangan secara tegas (*ibāĥah*) dari Allah swt. Sebaliknya, keburukan adalah segala sesuatu yang dilarang oleh Allah swt.[50] Karena, kebaikan dan keburukan sangat ditentukan oleh ada atau tidak adanya pemberitahuan oleh Allah, kebaikan dan keburukan adalah dengan ketentuan dan ukuran Allah,[51] bukan ditentukan oleh kemampuan manusia, maka manusia juga harus menerima apapun ketentuan-Nya. Oleh karena itu, sekalipun *al-amr bi al-ma`rūf wa al-nahy `an al-munkar* merupakan suatu kewajiban yang esensial sifatnya, namun bagi al-Asy`arī (w. 324/935) pelaksanaannya tidak boleh kontraproduktif. Artinya, karena kegiatan ini adalah kegiatan yang bertujuan untuk menyosialisasikan dan melestarikan nilai-nilai kebijakan dan

---

[50] Al-Asy`arī, *Ushūl,* hlm. 78.
[51] Al-Asy`arī, *al-Ibānah*, hlm. 9.

kebajikan, maka langkah yang ditempuh pun seharusnya penuh kebijakan dan kebajikan. Oleh karena itu, ia mensyaratkan semua gerakan dan upaya *al-amr bi al-ma`rūf wa al-nahy `an al-munkar* harus tetap berada pada koridor menjaga stabilitas masyarakat. Jika upaya ini tidak tercapai, tidak perlu ada langkah-langkah yang beraroma kekerasan sehingga terjadi kekacauan. Stabilitas dan keamanan inilah yang menjadi kata kunci dalam seluruh bangunan pemikran al-Asy`arī (w. 324/935) berkaitan dengan politik.

Dengan kerangka berpikir yang demikian ini, al-Asy`arī (w. 324/935) mengembangkan sikap politiknya terhadap kekuasa-an.[52] Baginya kekuasaan politik adalah bagian integral dari masyarakat, akan tetapi juga sekaligus bagian yang paling rawan menimbulkan kekacauan dalam kehidupan masyarakat itu sendiri. Pemberontakan dan pertumpahan darah sering terjadi karena adanya keinginan untuk mendapatkan kekuasaan. Pengalamannya menyaksikan berbagai pemberontakan yang terjadi selama lima periode kepemimpinan Abbasiyah dan tuntutan kemerdekaan dari beberapa daerah telah memperkuat keyakinannya itu. Dengan paradigma ini, al-Asy`arī (w. 324/935) menolak sikap politik yang reaksioner, yang gampang sekali memberontak dan menjatuhkan pemimpin yang sedang melaksanakan kekuasaannya sebagaimana yang dibangun oleh kelompok Khawarij. Demikian pula, sekalipun tidak pernah secara eksplisit, al-Asy`arī (w. 324/935) juga menolak sikap politik yang mendukung sepenuhnya tanpa melakukan kritik karena menganggap bahwa pemimpin adalah *ma`shum* sebagaimana diyakini oleh Syiah.

Seperti diketahui bahwa cara pandang Khawarij terhadap perilaku politik tidak dapat dilepaskan dari keyakinan bahwa setiap

[52] Sikap adalah perbuatan dan sebagainya yang didasarkan pada pendirian, pendapat atau keyakinan. Dengan demikian sikap politik adalah perbuatan yang mempunyai muatan politik yang didasarkan pada pendirian, pendapat dan keyakinan yang dianutnya. Baca: Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), hlm. 838.

perbuatan merupakan bagian penting dari iman. Iman bukanlah sebuah kondisi batin, melainkan harus terejawantahkan dalam perilaku. Maksudnya, bahwa setiap muslim mempunyai kewajiban untuk melaksanakan kebajikan dan meninggalkan kemungkaran serta mewujudkan kesamaan hak bagi semua orang yang beriman. Kesalehan bagi setiap muslim menjadi sifat yang tidak lepas darinya. Bila kesalehan itu tidak ada, maka orang itu tidak dianggap sebagai muslim. Maka pelaku dosa besar masuk kategori kafir meskipun telah mengucapkan syahadat dan telah melaksanakan berbagai ibadah.

Pandangan al-Asy`arī (w. 324/935) mengenai iman pada dasarnya tidak terlalu jauh berbeda dengan Khawarij. Baginya iman adalah pembenaraan oleh hati bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah Rasul-Nya. Sedangkan batasan iman adalah: *al-tashdīq bi-Allāh,* yaitu menerima adanya kebenaran *khabar* tentang adanya Tuhan,[53] yang kemudian mewujud dalam ucapan dan perbuatan.[54] Orang yang hatinya meyakini keesaan Allah dan kerasulan Muhammad dan setia mengerjakan amal shaleh, disebut mukmin sempurna, berhak mendapat balasan surga. Sebaliknya, apabila mukmin banyak berdosa besar maka balasanya terserah Allah swt. Keadaan iman sifatnya adalah fluktuatif.[55] Suatu saat bisa bertambah karena ketaatannya kepada Allah dan di saat lain keimanan tersebut bisa berkurang karena berbagai kemaksiatan yang dilakukannya.[56] Oleh karena itu, manusia harus berupaya semaksimal mungkin untuk menjaga kondisi keimanannya dengan

---

[53] Al-Asy`arī, *al-Luma`*, hlm. 75.

[54] Al-Asy`arī, *al-Ibānah,* hlm. 10. Berbagai kalangan dan komentator al-Asy`arī (w. 324/935) menyimpulkan bahwa batasan iman menurut al-Asy`arī (w. 324/935) hanya semata-mata pembenaran dalam hati. Aĥmad Maĥmūd Shubĥī, misalnya, dalam *fī `Ilm al-Kalām,* hlm. 84 menegaskan bahwa "*al-īmān `inda al-Asy`arī huwa al-tashdīq dūn al-`amal*" (iman bagi al-Asy`arī adalah pembenaran bukan perbuatan). Akan tetapi berdasarkan data-data yang penulis temukan ini, agaknya berat untuk dikatakan seperti itu. Menurut penulis iman dalam pandangan al-Asy`arī (w. 324/935) juga berkaitan dengan amal perbuatan.

[55] Al-Asy`arī, *al-Ibānah,* hlm. 10.

[56] Al-Asy`arī, *Ushūl,* hlm. 93.

sebisa mungkin menghindari berbagai perbuatan maksiyat.

Sekalipun mempunyai konsep yang hampir sama, namun implementasi keduanya sangat berbeda. Di satu pihak, dalam pandangan Khawarij, seorang mukmin yang melakukan tindakan dosa besar seperti ketidakadilan dinyatakan sebagai kafir sehingga layak untuk diperangi. Jika ia sedang berkuasa, maka ia layak dijatuhkan dan dicabut haknya sebagai penguasa. Di pihak lain, dalam pandangan al-Asy`arī (w. 324/935), seorang mukmin yang melakukan tindakan dosa besar tetap dinilai sebagai seorang mukmin, bukan seorang kafir. Jika ia seorang penguasa pun tidak ada hak untuk menjatuhkan kekuasaannya.

Dengan cara berpikirnya itu, Khawarij sangat ketat memahami al-Qur'an secara literer bahkan tidak jarang mengesampingkan arti al-Sunnah atau pertimbangan-pertimbangan sosiologis dan politis. Penyimpangan sekecil apapun dari ajaran al-Qur'an dianggap telah menentang Allah dan karenanya harus diancam dengan hukuman yang sekeras-kerasnya, tak peduli apakah pemimpin ataukah rakyat biasa. Bila pelakunya adalah pemimpin Islam maka kekuasaannya harus ditumbangkan sehingga kemudian digantikan dengan pemimpin yang salih.[57] Bahkan kekuasaan itu menjadi tidak penting jika tidak membawa kemaslahatan umat. Umat sendiri jika telah menanamkan kesalehan pada diri mereka, maka mereka tidak lagi membutuhkan seorang pemimpin.[58]

Pada saat itu, berkembang pemahaman umum bahwa kepala negara itu harus berasal dari keturunan Quraisy. Hal itu berdasarkan tradisi masyarakat Arab sejak sebelum Islam bahwa suku Quraisy adalah suku pemimpin di kalangan suku-suku Arab lainnya. Suku Arab lainnya selalu tunduk di bawah kekuasaannya.[59] Ditambah lagi adanya hadits Nabi yang menyatakan bahwa para pemimpin itu

---

[57] Abdullah A. al-Munifi, *The Islamic Constitutional Theory* (Virginia: University of Virginia, 1973), hlm. 121-122.

[58] Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya I* (Jakarta: UI Press), hlm. 93.

[59] Aĥmad Amīn, *Fajrul Islam* (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), hlm. 253.

berasal dari suku Quraisy. Itulah maka pada pertemuan di Saqīfah banī Sāidah, kaum Muslim menyetujui Abū Bakr sebagai khalifah. Pendapat ini dilestarikan sehingga para *Khulafā al-Rāsyidīn,* khalifah bani Umayyah dan Abbasiyah selalu dari keturunan suku Quraisy.

Bagi kelompok Khawarij, persyaratan kepala Negara harus berasal dari suku Quraisy ditolak. Setiap orang, berasal dari suku Quraisy atau bukan, dari Arab atau non-Arab, mempunyai hak yang sama untuk menjadi khalifah asalkan mampu untuk menerapkan syariah dengan baik. Alasannya, selain karena nash al-Qur'an tidak pernah menyebutkan tentang hal itu, juga karena para pemimpin yang ada saat itu, termasuk `Alī dan Mu`āwiyah, diangap cacat (telah melanggar ketentuan Allah) dan telah keluar dari Islam. Oleh karenanya mereka wajib diluruskan melalui jalan diturunkan dari jabatan mereka atau dibunuh. Ayat "Tidak ada hukum kecuali milik Allah"[60] dijadikan patokan baku untuk mengkritik, menyerang dan memberontak terhadap siapa saja yang menurut pandangan mereka telah bertentangan dengan hukum Islam. Dengan kata lain, Khawarij merupakan kelompok yang sangat reaksioner, serang sana serang sini, berontak sana berontak sini, sepanjang tidak sesuai dengan garis yang telah ditetapkannya, maka sah-sah saja untuk melakukan pemberontakan.

Sangat berbeda dengan apa yang dikedepankan oleh Khawarij yang cenderung reaksioner dan Syiah yang cenderung mengultuskan imam, al-Asy`arī (w. 324/935) dengan merujuk kepada kewajiban *al-amr bi al-ma`rūf wa al-nahyu `an al-munkar* justru bersikap sebaliknya. Ia berusaha memberi jalan keluar dengan tetap berada di antara keduanya. Ia meyakini bahwa kontrol dan kritik harus diberikan kepada siapapun pihak yang telah menyimpang dari nilai-nilai yang seharusnya dikedepankan. Namun demikian, seluruh kontrol dan kritik tersebut harus dilakukan dengan tetap menjaga stabilitas dan keamanan serta ketenangan kehidupan masyarakat. Ketika kontrol

[60] Lihat: Q.S. al-An`ām (6):57; Q.S. Yusuf (12):40,12,67; dan Q.S. al-Mā`idah (5):44,45,47.

dan kritik tidak lagi mempunyai efektivitas, maka jalan akhirnya adalah menyerahkan sepenuhnya kepada Tuhan melalui doa. Dengan doa, Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) berharap Tuhan akan membukakan hati penguasa yang berbuat menyimpang. Karena itu, ia terkesan sangat akomodatif terhadap kekuasaan yang sedang berlangsung. Bahkan bagi para pemikir revolusioner seperti Hassan Hanafi, Asghar Ali Engineer, Nasr Hamid Abu Zayd, Mohammed Arkoun sering mencap al-Asy`arī (w. 324/935) adalah pro-status quo.

Dalam *al-Ibanah*,[61] Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) secara tegas menyatakan pandangannya itu sebagai berikut:

و نرى الدعاء لائمة المسلمين با لصلاح والا قرار بامامتهم وتضليل من راى الخروج عليهم اذا ظهر منهم ترك الاستقامة وند ين بترك الخروج عليهم با لسيف وترك القتال فى الفتنة

> (Kami mengajarkan untuk memanjatkan doa bagi para pemimpin muslim demi kebaikan, mengakui kepemimpinan mereka, menyesatkan orang yang mengajarkan memberontak kepada para pemimpinnya ketika para pemimpin tersebut telah meninggalkan kebaikan. Kami pun mengajarkan untuk meninggalkan pemberontakan bersenjata dan meninggalkan pembunuhan ketika terjadi kerusuhan).

Pernyataan ini sangat tegas menolak pandangan yang mengajak untuk melakukan tindak kekerasan sebagai jalan keluar dari problema yang dihadapi oleh masyarakat. Dalam keadaan dan dengan cara apapun, al-Asy`arī (w. 324/935) sama sekali tidak menolerir kekerasan sekalipun itu atas nama perbaikan dan perubahan, bahkan atas nama agama sekalipun. Kekerasan yang ditimbulkan, apapun alasan yang mendorongnya bisa berakibat pada hal-hal yang berada di luar kalkulasi politik yang mereka buat.

[61] Al-Asy`arī, *al-Ibānah,* hlm. 11.

Artinya, ketika dikehendaki adanya perubahan ke arah kehidupan yang lebih baik dan lebih tenang, ternyata akibat yang muncul justru suasana yang lebih kacau karena keadaan menjadi tak terkendali. Perubahan bukannya tidak perlu, bahkan harus. Akan tetapi perubahan itu tidak boleh dilakukan dengan cara kekerasan melainkan dengan kelembutan.

2. Ketaatan

Dari pernyataan-pernyataannya mengenai kewajiban untuk melakukan *al-amr bi al-ma`rūf wa al-nahy an al-munkar* sebagaimana dipaparkan di depan, al-Asy`arī (w. 324/935) juga menyadari bahwa kegiatan itu tidak selalu berjalan dengan mulus dan berhasil dengan baik. Sebagaimana layaknya perbuatan yang lain, adakalanya berhasil dan adakalanya tidak berhasil. Oleh karena itu, berhasil atau tidak harus dipahami sebagai ketentuan Allah yang harus diterima mengingat manusia memang tidak bisa menentukan perbuatannya,[62] yang diakibatkan oleh kelemahan akal manusia sendiri.[63] Dalam keadaan seperti itu, maka yang harus dilakukan adalah membangun ketaatan kepada penguasa, bukan melakukan pemberontakan yang justru akan menghasilkan instabilitas. Secara tegas, Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) dalam *Ushūl Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah* menyatakan:[64]

واجمعواعلى السمع والطاعة لا ئمة المسلمين وعلى ان كل من ولى شيئا من امورهم ...لا يلزمهم الخروج عليهم با لسيف جاراو عدل وعلى ان يغزوا معهم العد ويحج معهم لبيته وتد فع اليهم الصد قات اذا طلبوها ويصلى خلفهم الجمعة والاعياد وان لا يصلي خلف احد من اهل البدع منهم من انهم قد فسقوا بالبدع والامامة

[62] Al-Asy`arī, *al-Ibānah*, hlm. 9.
[63] Harun Nasution, *Teologi*, hlm. 81-82.
[64] Al-Asy`arī, *Ushūl*, hlm. 99.

> (Para ulama telah sepakat bahwa kaum muslim wajib patuh kepada para pemimpin mereka dan kepada mereka yang mempunyai wewenang atas berbagai persoalan… Kaum muslimin juga tidak boleh melakukan pemberontakan bersenjata kepada pemimpin, baik mereka aniaya maupun adil. Juga wajib untuk memerangi musuh bersama dengan mereka, haji bersama mereka, memberikan sedekah ketika mereka memintanya, berjamaah shalat Jumat dan shalat Id bersama mereka. Tidak seharusnya melakukan shalat jamaah dengan seorang ahli bidah karena mereka telah berbuat fasiq dengan melakukan bidah dan fasiq terhadap kepemimpinan yang sah).

Dari potongan pernyataan al-Asy`arī (w. 324/935) di atas, bisa dipahami bahwa setidaknya ada tiga hal pokok dalam menyikapi atau merespon kepemimpinan yang sedang berlangsung. *Pertama*, masyarakat berkewajiban untuk taat kepada pimpinan yang berkuasa. Baginya, ketaatan adalah kata kunci yang harus dijunjung tinggi dalam struktur sosial. Dalam kaitannya dengan kepemimpinan, melalui *baiah* seluruh elemen yang ada sesungguhnya telah terikat oleh adanya kontrak sosial yang dibuat antara pimpinan dan rakyat. Kontrak sosial tidak akan bisa berjalan dengan baik tanpa adanya kesadaran untuk tunduk dan patuh dari setiap komponennya terhadap kesepakatan bersama. Pemimpin harus tunduk dan patuh serta menjalankan kewajibannya untuk melindungi, memajukan dan menyejahterakan masyarakatnya. Sebaliknya, masyarakat juga harus tunduk dan patuh kepada pemimpinnya. Oleh karena itu, menurut al-Asy`arī (w. 324/935), ketaatan merupakan sebuah keniscayaan untuk menjaga stabilitas masyarakat. Tanpa adanya ketaatan terhadap pemimpin yang telah disepakati bersama, dikhawatirkan akan terjadi suasana disharmoni.

Kedua, implikasi dari ajaran ketaatan ini, maka dalam kondisi bagaimana pun masyarakat tidak diperkenankan untuk melakukan pemberontakan terhadap pemimpin yang sah. Pemberontakan

sejatinya adalah ekspresi kekecewaan dan ketidakmenerimaan kepada pemimpin yang berkuasa. Kekecewaan itu bisa jadi berasal dari harapan terhadap pemimpin yang tidak terwujud; bisa jadi karena sejak awal memang tidak setuju dengan tampilnya sebagai pemimpin. Dalam hal ini, Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) meyakini sepenuhnya bahwa seorang pemimpin tidak akan lepas dari kesalahan. Seorang pemimpin bukanlah sosok yang *ma`shūm.* Kesalahan adalah sebuah kewajaran. Karena itu, sudah sewajarnya untuk diingatkan dengan cara yang wajar pula. Kesalahan tidak perlu dibalas dengan pemberontakan karena justru hanya akan menimbulkan kekacauan, kezaliman dan kejahatan dalam bentuk yang lain. Sering terjadi di masyarakat, untuk tidak mengatakan selalu, orang menyingkirkan kejelekan, tetapi menggantinya dengan kejelekan yang lebih buruk lagi, serta membuang permusuhan dengan memunculkan permusuhan baru yang lebih keras dari permusuhan sebelumnya. Maka memberontak kepada pemimpin sangat mungkin akan menyebabkan kerusakan yang lebih banyak dari kezaliman pemimpin itu sendiri. Seandainya, dengan pemberontakan itu terjadi pergantian kekuasaan, karena bisa dipastikan bahwa masing-masing pihak mempunyai pendukung, maka pemimpin yang jatuh pun akan balas dendam dan akan terjadi hal yang sama. Dengan demikian, kondisi seperti ini akan berlangsung terus menerus. Akibatnya, kondisi yang stabil dan dapat memberikan jaminan ketenangan dan ketentraman hidup tidak akan tercapai di masyarakat. Dengan demikian, bagi al-Asy`arī (w. 324/935), seluruh proses pergantian kepemimpinan sudah seharusnya melalui mekanisme yang telah disepakati bersama.

Ketiga, ketika seluruh upaya untuk meluruskan kekeliruan yang dilakukan oleh pemimpin mengalami jalan buntu sebaiknya rakyat menjadikan doa sebagai jalan keluar bagi problematika kepemimpinan yang dihadapi. Doa merupakan solusi religius yang ditawarkan oleh Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935). Ketika mengusulkan ini bukan berarti bahwa ia menabukan adanya

peringatan secara lisan. Dari pandangannya tentang *al-amr bi al-ma`ruf wa al-nahy `an al-munkar* jelas bisa diketahui bahwa ada kewajiban untuk memberi peringatan. Akan tetapi peringatan ini tetap harus menjaga keamanan dan stabilitas masyarakat. Dengan demikian, sangat jelas terlihat bahwa Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) menekankan sikap sabar terhadap kezaliman para pemimpin tersebut, sebagaimana bersabar ketika *al-amr bi al-ma`ruf wa al-nahy `an al- munkar* dalam menghadapi kezaliman orang yang diperintah dan diingkari. Ia banyak berharap bahwa Tuhanlah yang akan membuka hati dan pikiran para pemimpin untuk menyadari bahwa tindakan yang dilakukannya adalah sebuah kesalahan. Sikap ini sesuai Q.S. Luqmān (31): 17 yang menegaskan *wa'mur bi al-ma`rūf wanha `an al-munkar washbir `alā mā ashābaka* (Dan suruhlah manusia mengerjakan yang baik dan cegahlah mereka dari perbuatan yang munkar dan bersabarlah terhadap apa yang menimpa kamu).

Dari berbagai sikap yang dilontarkan oleh al-Asy`arī (w. 324/935), bisa dimengerti bahwa ia tidak mengusulkan adanya gesekan-gesekan, apalagi bertindak konfrontatif, brutal dan anarkis, melainkan menawarkan berbagai solusi alternatif melalui ajaran-ajaran religius. Semuanya dikembalikan kepada keadilan dan kekuasaan Tuhan karena apa yang terjadi sesungguhnya adalah ketentuan Tuhan. Ini tercermin dalam istilah-istilah yang dipakai sebagai jalan keluar apabila ada kekeliruan yang dilakukan oleh pemimpin, masyarakat tidak melakukan penyerangan, melainkan mau mengingatkan dan mendoakan agar keadaan bisa pulih kembali. Akibatnya, pandangannya ini menjadi terasa sangat akomodatif terhadap kekuasaan.

Pandangan-pandangan al-Asy`arī (w. 324/935) ini dipertegas oleh para penerusnya. Baik para pemikir Islam pada masa klasik pasca Abū al-Ĥasan al-Asy`arī sekelas Abū al-Ĥasan al-Māwārdī dan al-Gazālī serta yang lain maupun pemikir modern seperti Rasyid Ridha. Mereka mengumandangkan dengan sangat nyaring perlunya rasa ketaatan dan ketundukan terhadap pemimpin yang

ada dengan alasan yang kurang lebih sama. Al-Gazālī tidak setuju penguasa dijatuhkan, apapun alasannya, termasuk bila terbukti penguasa itu telah berbuat kezaliman. Menggulingkan penguasa yang zalim dan kuat akan mendatangkan bahaya besar bagi stabilitas negara. Mengedepankan keamanan dan ketentraman warga negara lebih penting dari menurunkan penguasa yang zalim.[65] Al-Gazālī memperhatikan benar situasi politik pada waktu itu, dimana para pemimpin Abbasiyah sering kali dijatuhkan oleh sultan-sultan yang berkuasa. Situasi saling jatuh menjatuhkan itu mengakibatkan melemahnya kekuasaan negara yang pada giliran selanjutnya negara terpecah-pecah, penguasa seringkali menjadi boneka yang dikendalikan oleh para sultan, dan pada akhirnya kekuasaan dinasti menjadi lemah dan hancur. Al-Gazālī tidak ingin jatuh menjatuhkan penguasa itu terus berlangsung, demi kemaslahatan yang lebih besar.

Pada masa al-Gazālī, dunia Islam berada dalam kemunduran dan kemerosotan yang lebih parah dari masa sebelumnya. Situasi politik tidak ubahnya seperti situasi di Eropa pada abad ke 16 dan 17, di mana para penguasa politik saling berebut kekuasaan dan wilayah mencari dukungan dari kelompok-kelompok agama tertentu. Sebaliknya, aliran agama dalam usahanya mempertahankan dan memperluas pengaruh dan wilayah masing-masing mencari dukungan dari penguasa-penguasa politik dan mazhab-mazhab agama. Situasi demikian menjadikannya prihatin dan berusaha memperbaikinya. Al-Gazālī tetap ingin mempertahankan posisi khalifah yang ada, karena bagaimanapun, pemerintahan yang baik adalah apabila ada ketaatan rakyat secara penuh kepada pemerintahan itu.[66]

Demikian pula Rasyid Ridha yang membagi lembaga kekhilafahan menjadi lembaga khilafah ideal yang terjadi pada

[65] Harun Nasution, *Islam*, hlm. 100-101.

[66] E.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), hlm. 39.

masa khulafā al-rāsyidīn dan beberapa pemimpin seperti `Umar ibn `Abd al-`Azīz dan kekhilafahan aktual. Menurutnya dalam lembaga kekhilafahan aktual yang kadang bersikap tiranik, rakyat pun tetap harus taat karena alternatif lain adalah timbulnya *chaos*.[67] Bagi dia stabilitas politik dan harmonisasi kehidupan sosial merupakan platform utama politik. Oleh karena itu, sikap-sikap yang mengarah kepada upaya menciptakan ketidakmenentuan seperti pemberontakan dan upaya makar sejauh mungkin dihindari karena akan menimbulkan *social disorder.* Sikap terbaik untuk menghindari terjadinya *chaos* politik adalah status quo.

Dari berbagai pandangannya mengenai *imāmah* dan *jamā`ah* sebagaimana diuraikan di depan, tampak sekali bahwa sebagai seorang tokoh Sunni, bagaimana pun al-Asy`arī (w. 324/935) mengagendakan untuk membantah pandangan Syiah. Hal ini tercermin pada berhadapannya pandangannya dengan kelompok itu. Jika Syiah menyatakan bahwa seorang imam harus yang terbaik (*al-imām al-fādhil*), berdasarkan teks, *ma`shūm,* maka al-Asy`arī (w. 324/935) menyatakan sebaliknya yaitu seorang pemimpin bisa berasal dari orang yang mempunyai kualifikasi kalah unggul (*al-imām al-mafdhūl*), berdasarkan pemilihan dan bisa melakukan kesalahan.

Menyerang Syiah berarti secara tidak langsung juga menghambat laju Mu`tazilah. Sebenarnya menempatkan Mu`tazilah sebagai kekuatan politik adalah kurang tepat. Abū Zahrah dalam *al-Madzāhib al-Islāmiyyah* memosisikan Mu`tazilah bersama-sama dengan Sunni sebagai mazhab teologi. Sementara Khawarij dan Syiah adalah mazhab politik. Sekalipun Mu`tazilah adalah mazhab teologi, namun ternyata tegaknya banyak didukung oleh kekuasaan politik. Hegemoni Mu`tazilah yang didukung oleh al-Ma'mūn hingga al-Wātsiq dan Dinasti Buwaihi adalah contoh konkretnya.

---

[67] Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought, the Response of the Shi'i and Sunni Muslim to the Twentieth Century* (London: The Macmillan Press, 1982), hlm. 70-71.

Di samping itu, penguasa-penguasa Syiah secara teologis sering lebih mendukung Mu`tazilah. Dengan kata lain, Mu`tazilah sering berkolaborasi dengan Syiah. Oleh karena itu upaya untuk melawan konseptualsiasi politik Syiah juga bermakna sebuah upaya untuk menghambat laju Mu`tazilah.

Upaya ini juga secara nyata dilakukan dalam bentuk konsep-konsep teologis yang secara diametral berhadapan dengan Mu`tazilah. Seperti diketahui tampilnya *ahl al-Ĥadīts* ke kursi kekuasaan, bukan berarti menghilangkan gerakan Mu`tazilah. Mu`tazilah tetap sebagai kekuatan laten yang perlu diwaspadai oleh penguasa pada waktu itu. Oleh karena itu, al-Asy`arī (w. 324/935) sebagai sosok yang merasa bertanggung jawab akan keberlangsungan kelompoknya yang sedang berkuasa, maka ia merasa berkewajiban untuk menghambat laju Mu`tazilah dengan memberikan rumusan yang berlawanan dengan Mu`tazilah dan melindungi kepentingan masyarakat awam.

Di samping agenda untuk menghantam Syiah-Mu`tazilah, al-Asy`arī (w. 324/935) juga berusaha mementahkan sikap-sikap politik Khawarij yang dibangun di atas keyakinan teologis mereka yang cenderung reaksioner dan keras. Jika Khawarij dengan sangat mudah mengusulkan untuk siapa pun melakukan gerakan pemberontakan terhadap pemimpin yang berkuasa supaya keadilan dan perubahan itu yang menjadi praktik kekuasaan, maka al-Asy`arī (w. 324/935) justru melarang gerakan makar dan pemberontakan dengan alasan apapun. Perubahan menuju keadilan, ketentraman dan kesejahteraan harus dicapai dengan cara yang santun.

Apa yang dilakukan oleh al-Asy`arī (w. 324/935) yaitu menetapkan dasar-dasar pandangan terhadap masalah *imāmah* dengan menjadikan tampilnya Abū Bakr sebagai acuan historisnya atau sikap politiknya yang dibangun dengan menggunakan kerangka metodik yang ditetapkan oleh al-Syāfi`ī yaitu al-Qur'an, al-Sunnah, ijma` dan ijtihad menjadikan pembicaraan politiknya sebagai bentuk legislasi terhadap realitas politik masa lalu. Upaya ini memang

menjadi sebuah kebutuhan sekaligus keniscayaan pada waktu itu. Hal ini berbeda dengan masa-masa sebelumnya. Kebutuhan untuk melakukan legislasi terhadap masa lalu belumlah muncul pada masa-masa sebelumnya dalam bentuk seperti pada masa al-Asy`arī (w. 324/935) karena pada masa sebelumnya oposisi Syiah masih lemah dan masih dalam suasana kedamaian. Sedangkan pada masa al-Asy`arī (w. 324/935) kekuatan politik Syiah sedemikian mengkristal dan mengancam kekhalifahan dalam bentuk yang akut.[68] Orang-orang Syiah pada waktu itu mulai pindah ke dinasti yang semazhab dengan mereka yaitu Dinasti Fatimiyah di Mesir. Bukan itu saja, secara akademik, mereka telah menyelesaikan teoritisasi pandangan teologi dan politiknya dalam bentuk yang baku dan keyakinan terhadap keharusan adanya teks sebagai dasar adanya *imāmah* menjadi rukun agama. Bahkan pernyataan keharusan dijadikannya teks sebagai landasan dikokohkan dengan kekuatan negara. Dalam konteks menjawab inilah al-Asy`arī (w. 324/935) melaksanakan tugas itu yaitu untuk melegitimasi kekuasaan yang ada karena berada dalam situasi krisis. Ketika legitimasi dan otoritas politik menjadi barang langka maka kebutuhan terhadap dukungan bahasa keagamaan untuk klaim politik semakin diperlukan. Secara keseluruhannya adalah dalam rangka menegakkan supremasi khilafah pada waktu itu.

Dari gaya pemaparan Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) yang bertumpu pada fakta historis tampilnya Abū Bakr sangat jelas bahwa ia tidak berbicara tentang *imāmah* secara gamblang dan detil sebagaimana generasi sesudahnya. Ia hanya membuka jalan bagi para teolog berikutnya. Karena itu, konsepsi teologi politik yang dibicarakannya bukanlah sebuah bangunan menyeluruh mengenai kerangka politik sebuah negara, apalagi rencana masa depan yang komprehensif bagi masyarakat Islam, melainkan hanya sebuah refleksi sejarah perjalanan hidup masyarakat Islam masa lalu dengan pengabsahan hal-hal terdahulu yang telah disepakati melalui

[68] M. Abid al-Jabiri, *Formasi*, hlm. 183-184.

ijma`. Sekalipun demikian, setidak-tidaknya, ia telah memberikan rangsangan kepada generasi sesudahnya untuk secara intens dan khusus mengkaji serta merumuskan bangunan teori politik Sunni dengan lebih baik dan menyeluruh.

MEMBANGUN KRITIK, MENJAGA HARMONI: RELEVANSI DAN IMPLIKASI

Gagasan-gagasan Abū al-Ĥasan al-Asy`arī (w. 324/935) kini telah menjadi sebuah teks. Sebagai sebuah teks, ia akan dibaca dan dinikmati oleh para pembaca yang memiliki rentang waktu yang amat jauh. Penulis melihat bahwa salah satu efek teks yang dibaca, lebih-lebih teks teologi, adalah membentuk *mind set* pembaca. Sementara *mind set* itu sendiri mempunyai pengaruh sangat kuat bagi pola hidup seseorang. Oleh karena itu, pemikiran al-Asy`arī (w. 324/935) harus dipahami secara lebih arif, bukan hanya sebatas pada dimensi hasilnya, akan tetapi juga pada dimensi prosesnya yang melibatkan semangat dan metodologinya. Untuk kepentingan ini mutlak perlu menyertakan kondisi sosial pada masanya, sehingga pemaknaan ulang sebagai produk baru akan bisa direkonstruksi.

Melihat hubungan antara teks dan pola hidup yang sedemikian erat, maka posisi bangunan teologi menjadi sangat krusial. Karena itu, tidak terlalu berlebihan ketika beberapa pemikir

Muslim diundang oleh Dephankam. Kepada mereka diajukan sebuah pertanyaan menarik dan mendasar. "Manakah teologi Islam yang sesungguhnya : lebih percaya kepada takdir ataukah lebih menekankan kepada ikhtiar?" Pertanyaan ini tentu saja membuat para pemikir muslim bertanya-tanya mengapa persoalan itu dimunculkan? Dephankam menjawab bahwa mayoritas orang Indonesia adalah muslim sehingga pandangan teologi mereka tentu saja sangat berpengaruh terhadap jalannya pembangunan di Indonesia.[1] Demikian pula dalam kaitannya dengan berbagai persoalan politik dan respon-respon yang muncul, bisa dipastikan bahwa teologi akan mempunyai implikasi terhadap realitas politik. Apalagi dalam teologi dipastikan adanya pemikiran yang sifatnya politis.

Bagaimana konsep teologis yang dirumuskan oleh al-Asy`arī (w. 324/935), memberikan dampak bagi realitas politik di pusat-pusat kehidupan para pengikut al-Asy`arī (w. 324/935). Benarkah konsep-konsep itu berakibat sebagaimnana yang dikhawatirkan banyak pihak? Jika realitas yang tampak adalah seperti yang dikhawatirkan benarkah bahwa hal itu adalah akibat dari konsep teologis al-Asy`arī (w. 324/935), yang dianut oleh masyarakat. Ini adalah beberapa pertanyaan besar yang menggelayut di seputar hubungan antara keduanya. Asumsi-asumsi yang timbul akibat implikasi-implikasi inilah yang nantinya dijadikan sebagai pijakan bagi para pengiritik al-Asy`arī (w. 324/935), yang menyebutnya sebagai peletak dasar ideologi kekuasaan.

Sebenarnya gagasan al-Asy`arī (w. 324/935), untuk konteks waktu itu merupakan sebuah gagasan cerdas yang cukup relevan. Cerdas, karena bermaksud untuk ikut mengurai benang kusut ketidakstabilan dan ketidaktenangan kehidupan masyarakat. Sayangnya, oleh para pengikutnya gagasan cerdas ini diambil

[1] Beberapa di antara intelektual muslim yang diundang pada waktu itu adalah Andi Hakim Nasution, Zakiah Daradjat, Zamakhsyari Dhofier. Baca: Masyhur Amin, *Teologi Pembangunan Paradigma Baru Pemikiran Islam* (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989), hlm. 39.

begitu saja pada tataran produk berpikirnya bukan pada semangat memberi solusi dan metode berpikir. Akibatnya, terkesan bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) menjadikan dunia ini jumud dan beku. Karena itu, dalam konteks kehidupan dewasa ini, apa yang dilontarkan olehnya tersebut tidak seharusnya diambil dan diterapkan begitu saja, melainkan harus ada pertimbangan yang arif bahwa kondisi riil politik dan non-politik yang ada sangatlah jauh berbeda.

Fazlur Rahman[2] mencatat bahwa salah satu warisan yang perlu dirumuskan kembali adalah doktrin teologi dan politik yang merupakan hasil pemikiran zaman klasik dan pertengahan. Untuk itu diperlukan proses penafsiran terhadap apa yang telah digagas oleh al-Asy`arī (w. 324/935) itu, yang tidak cukup hanya mendasarkan pada bunyi teks ataupun pemahaman semantikal semata, melainkan perlu melibatkan faktor psikologis dan sosiologis agar tidak terkecoh oleh teks semata.

Teks kebahasaan adalah sebuah produk sejarah yang telah terhenti. Sejarah pun merupakan serangkaian peristiwa yang juga tak mungkin terulang lagi. Karena itu teks sesungguhnya adalah sebuah dokumentasi yang berisi penafsiran dan rekonstruksi atas sebuah peristiwa yang telah lewat. Masa lalu dan masa kini pada akhirnya mesti terpisahkan oleh tabir. Satu-satunya yang menghubungkan masa lalu dan masa kini adalah makna yang dikandungnya. Maka, seluruh detil sebuah teks hanya bisa dipahami dari konteks dan cakupan yang dimiliki oleh teks itu.[3]

Sikap yang dikembangkan oleh al-Asy`arī (w. 324/935), yang kemudian dikembangkan oleh para penerusnya akan tetapi dikritik dengan sangat pedas oleh mereka yang tidak sependapat[4] sebagai

---

[2] Fazlur Rahman, *Islam I s l a m*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1984), hlm. 349-354.

[3] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (USA: Sheed and Ward Ltd., 1975), hlm. 154.

[4] Banyak sekali pengritik al-Asy`arī (w. 324/935) yang sangat keras seperti Syed Ameer Ali, Hassan Hanafi, Asghar Ali Engineer dan Arkoun. Secara keseluruhannya mereka meyakini bahwa al-Asy`arī adalah "biang" kejumudan dan kemunduran progresivitas umat Islam.

cenderung kompromistik, akomodatif dan pro status quo, seharusnya diletakkan dalam konteks kehidupannya pada waktu itu. Adalah tidak bijak mengukur produk pemikiran al-Asy`arī (w. 324/935) yang hidup pada masa klasik dengan menggunakan indikator-indikator kehidupan modern abad ke-21. Seperti diketahui, ia hidup dalam suasana yang secara intelektual masyarakat pada waktu itu kurang begitu mengakses berbagai perkembangan dan kemajuan zaman, sehingga pemikirannya memang masih betul-betul sederhana. Pemikiran yang diberikan kepada mereka pun sudah selayaknya bersifat sederhana.

Sementara itu, secara politik al-Asy`arī (w. 324/935) juga hidup dalam suasana politik yang tidak menentu. Secara umum, pemerintahan pada waktu itu tidak bisa berjalan dengan baik dan efektif, bahkan dalam keadaan terpuruk. Akibatnya, kudeta, baik berdarah maupun tidak berdarah, sering dilakukan. Orang-orang yang berambisi, baik dari kalangan keluarga khalifah sendiri, politisi maupun kalangan militer tidak jarang menyusun kekuatan untuk menjatuhkan kekuasan yang sah. Berbagai pemberontakan juga sering terjadi hanya karena ketidakpuasan terhadap pemimpin, di samping juga banyaknya tuntutan dari berbagai daerah untuk menjadi wilayah yang merdeka dan mandiri. Karena belum adanya mekanisme yang tertata dan jaminan hukum untuk menyalurkan kritik dan beroposisi secara baik serta melakukan "perlawanan", maka cara-cara itulah yaitu menjaga stabilitas yang kemudian menjadi pilihan jalan keluar pada waktu itu.

Ada beberapa hal penting yang bisa kita dapatkan dari pemahaman terhadap proses perumusan dan pemaknaan ulang terhadap beberapa konsep utamanya berkaitan dengan teologi politik. Beberapa hal yang bisa didapatkan adalah:

A. Keseimbangan antara "yang Bebas" dan "yang Terikat"

Seluruh pokok pikiran al-Asy`arī (w. 324/935) jika ditelusur lebih dalam sebenarnya bermuara pada satu tujuan yaitu keberadaan

Tuhan yang kekuasaan-Nya tak terbatas. Karena itu, pembahasan tentang apapun dari konsep al-Asy`arī (w. 324/935) tidak akan bisa dilepaskan dari ini. Pusat argumentasi teologis al-Asy`arī (w. 324/935) berada pada upayanya untuk membuktikan adanya Tuhan yang menciptakan seluruh alam dan bahwa alam itu ada karena diciptakan Tuhan dari ketiadaan (*min al-'adam, ex nihilo*). Oleh karena itu, bisa dipastikan bahwa alam ini berada di bawah kekuasaaan-Nya dan di dalam genggaman-Nya.

Dari sini terlihat dengan jelas betapa al-Asy`arī (w. 324/935) melihat Tuhan adalah segalanya. Secara keseluruhannya, rancang bangun yang ditawarkannya berkaitan dengan teologi adalah meletakkan manusia dalam posisi yang lemah. Sekalipun demikian, ia berusaha memberikan jalan keluar. Ia mengedepankan konsep *al-kasb.* Konsep ini merupakan upaya al-Asy`arī (w. 324/935) untuk menengahi kebebasan manusia dan kekuasaan Tuhan. Tampak bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) ingin menjembatani kebuntuan dialektika antara "yang bebas" dan "yang terikat"

Respon terhadap teori *al-kasb* ini memang terjadi pro dan kontra. Sebagian mengatakan bahwa teori *al-kasb* tidak mengubah pandangan dari manusia pasif menjadi aktif. Dengan penjelasan berliku-liku seperti apapun, pada akhirnya *al-kasb* akan membawa manusia kepada kepasifan karena *al-kasb* juga diciptakan oleh Allah. Tetap saja, bahwa manusia adalah fatalistik.

Berbeda dengan itu, ada sebagian lain yang mengatakan tidak menjadikannya pasif. Muhammad Abduh, misalnya sebagaimana disitir oleh Harun Nasution, mengatakan bahwa *al-kasb* mengandung arti bahwa daya manusia turut serta dalam perwujudan perbuatan. Oleh karena itu, Abduh berpendapat bahwa manusia dalam teori *al-kasb* tidaklah seluruhnya bersifat pasif, sebagaimana yang ada dalam keterikatan manusia (fatalisme).[5]

[5] Harun Nasuiton, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 111-112.

Penilain yang cukup menarik diungkapkan oleh Montgomery Watt. Menurutnya, al-Asy`arī (w. 324/935) sangat jelas adalah seorang determinis.[6] Kendati demikian, sekalipun secara pasti bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) adalah determnis sehingga memberikan tempat pertama bagi wahyu, namun tetap memberikan bagian yang cukup penting bagi akal.[7] Karena peran wahyu yang sangat vital ini, maka basis esensial pengaruh besar al-Asy`ari sebenarnya terletak pada spiritualitasnya. Ada dua faktor yang membuatnya berpengaruh dengan baik. Pertama, spiritualitasnya sangat dekat dengan kedalaman lapisan dari jiwa masayarakat pada umumnya. Di mana pun di masyarakat Arab tampak adanya perasaan ketidakmampuan keluar dari keyakinan bahwa kehidupan seseorang ditentukan oleh kekuatan superior. Kedua, al-Asy`arī (w. 324/935) mampu menyediakan basis intelektual yang tepat bagi masyarakat di sekitarnya. Dia datang untuk menjaga dan mempertahankan keimanan tradisional dan menunjukkan bahwa pengalamannya sendiri serta semua gerakan spirit manusia yang luas yang merujuk kepada Islam, secara mendasar adalah diturunkan dari dan lewat sejarah yang berhubungan dengan Nabi Muhammad.[8] Peran inilah yang dimainkan oleh al-Asy`arī (w. 324/935).

Sementara itu D.B. Macdonald[9] mempunyai pandangan bahwa dalam perumusan al-Asy`arī ini ada suatu usaha untuk bertindak adil terhadap kenyataan psikologis bahwa manusia memiliki kesadaran bawa ia menguasai perbuatan-perbuatan yang dipilih dan dikerjakannya dengan sadar. Tetapi manusia memiliki kesadaran tidak hanya bahwa ia menguasai perbuatan-perbuatannya yang dikerjakannya dengan sadar, tapi juga kesadaran bahwa dirinyalah yang menghasilkan perbuatan-perbuatan tersebut. Demikian pula,

---

[6] W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (London: Burleigh Press, 1948), hlm. 147.

[7] *Ibid*., hlm. 140.

[8] *Ibid.,* hlm. 149-150.

[9] D.B. Macdonald, *The Development Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitusional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903), hlm. 191-192.

masalah yang mau diselesaikan oleh al-Asy`arī lebih bersifat moral dari pada psikologis yakni bagaimana mendamaikan kekuasaan Tuhan dengan tanggung jawab manusia. Bila kesadaran manusia bahwa ia menguasai perbuatan-perbuatannya itu sendiri diciptakan oleh Tuhan, maka manusia tidaklah bisa dikatakan telah memperolah kesadaran tersebut ataupun perbuatan-perbuatan itu. Prinsip yang tampaknya berlaku di sini dalah bahwa semua kekuasan adalah milik Allah sedangkan tanggung jawab adalah pada manusia. Prinsip ini sendiri, meskipun mempunyai bentuk metafisik, adalah religius dan moral dalam watak esensialnya.[10]

Penilaian positif berkaitan dengan keberhasilan spiritualitas al-Asy`arī (w. 324/935) ini juga disampaikan oleh Hamūdah Gurābah. Dalam salah satu tulisannya yang berjudul *al-Ash'ari's Theory of Acquisition (al-Kasb),* ia menyatakan:

> *I confess that I have sympathy with al-Ash'ari's solutions, in spite of the weakness of his proof, because if we believe, as al-Ash'ari believed, that we create nothing and that our capability for acquiring a work does not continue, but that we always need help from God for every work, our religious feeling will be enhanced.* [11]
>
> (Saya mengakui bahwa saya mempunyai rasa simpati terhadap solusi yang diberikan oleh al-Asy`arī, sekalipun ada kelemahan dalam bukti-buktinya, sebab jika kita meyakini, sebagaimana al-Asyari yakin, bahwa kita tidak menciptakan apapun dan kemampuan kita untuk memperoleh sebuah pekerjaan tidak berlanjut, tetapi kita selalu butuh bantuan Tuhan dalam setiap pekerjaan, maka keberagamaan kita akan semakin meningkat)

Jika dicermati, sesungguhnya gagasan pokok dari doktrin al-Asy`arī tersebut tidak terpusat pada fatalisme atau sikap pasrah pada kenyataan, tetapi pada gagasan perlunya keseimbangan yang dinamis dalam kehidupan. Dalam rumusan al-Asyari

---

[10] Dikutip dari Fazlur Rahman, *Islam,* hlm. 127.

[11] Hammudah Ghorabah, "al-Ash'ari's Theory of Acquisition (al-Kasb)" dalam *The Islamic Quarterly* volume II Number I April 1955.

terungkap bahwa antara kehendak bebas manusia, sekalipun kecil, dan ketentuan Allah terjadi proses yang dinamis dan saling menyapa. Pemenangan salah satu atas yang lain akan menyebabkan timpangnya kehidupan. Masyarakat akan mundur jika takdir atas manusia didahulukan. Sebaliknya masyarakat akan hancur jika gejolak kebebasan manusia terlalu kuat dan tidak ada kontrol. Sikap seimbang dan berdiri di tengah di antara dua kutub ekstrim itu menjadikan manusia selalu berikhtiar untuk menyeimbangkan antara keterikatan dan kebebasan manusia.

Perlunya keseimbangan antara keterikatan dan kebebasan manusia ini dijelaskan secara jernih oleh Machasin.[12] Menurutnya, jika salah satunya dipegangi secara ekstrem, maka hal itu akan menimbulkan kesulitan dalam kehidupan manusia sendiri karena manusia terbentuk dari keduanya. Ia tidak akan lepas sama sekali dari keterikatan karena ia terbentuk dari materi, selain rohani. Unsur materinya tunduk kepada hukum materi, seperti keterjaringan dalam ruang dan waktu, perubahan-perubahan dan akhirnya kerusakan susunan. Dengan adanya hal yang paradoks dalam dirinya ini manusia seharusnya tidak berusaha untuk menghapuskan atau menyisihkan salah satu dari keduanya, melainkan menyiasati keduanya dan memanfaatkan untuk kepentingannya.

Melalui ajarannya tentang perbuatan manusia, al-Asy`arī (w. 324/935) ingin memberikan jalan keluar agar tidak terjebak pada sikap keterikatan manusia (fatalisme) atau kebebasan manusia. Paham keterikatan manusia (fatalisme) jika dipegangi secara ekstrim akan menimbulkan hilangnya rasa tanggung jawab manusia atas perbuatannya. Jika semua yang akan terjadi pada manusia sudah ditentukan oleh Allah sejak zaman azali, mengapa manusia harus bertanggung jawab atas perbuatannya? Jika demikian, akibatnya manusia bisa berbuat seenaknya sendiri. Berbagai perangkat

[12] Dilema posisi manusia antara kedua hal ini mendapatkan penyelesaian yang sangat bagus dalam karya Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia* (Yogyakarta: LKiS, 1996).

kehidupan seperti norma sosial dan hukum menjadi tidak ada manfaatnya sama sekali. Akibat lebih fatal adalah keberadaan manusia menjadi terancam. Karena masing-masing merasa bahwa apa yang dilakukannya adalah kehendak Allah. Jadilah kehendak Allah sebagai alat justifikasi bagi berbagai penyimpangan.

Efek negatif juga akan muncul dari keekstriman paham keterikatan manusia (fatalisme). Jika semua yang telah, sedang dan akan terjadi telah ditentukan sebelumnya oleh Allah, maka untuk apa manusia melakukan aktivitas. *Toh,* tidak ada kemampuan sama sekali untuk mengubahnya. Oleh karena itu, sikap paling tepat adalah menerima apa adanya segala yang terjadi. Usaha apapun akan berakhir dengan kesia-siaan. Barangkali ada yang berkilah bahwa usaha perlu dilakukan karena tidak ada manusia yang tahu apa yang ditentukan oleh Allah untuknya sebelum menjadi kenyataan. Akan tetapi lalu untuk apa usaha itu kalau hasil akhirnya tetap sama saja.

Dengan sikap menyerah seperti itu, potensi yang ada pada manusia tidak akan dapat berkembang. Kemampuan berpikir yang darinya akan timbul penemuan-penemuan baru dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi tidak akan pernah dicapai manusia yang bersikap seperti itu. Akibat selanjutnya adalah ketertinggalan serius dalam kehidupan di dunia yang menyebabkan fungsi manusia sebagai saksi kebenaran di situ tidak dapat diwujudkan dengan baik. Keadaan alam yang melingkungi manusia dengan sikap seperti itu tidak akan mengalami perubahan dari pihak manusia. Manusia tidak akan menjadi penguasa atas alam, namun sebaliknya ia menjadi tergantung pada lingkungannya.

Secara politik, masyarakat atau bangsa yang menyerah kepada kehendak takdir seperti ini dapat dengan mudah dijadikan mangsa oleh pihak lain. Penguasa-penguasa yang memang telah mempunyai niat tidak baik akan dengan sangat efektif menggunakan itu untuk menginjak masyarakat. Dengan tipu daya mereka, orang-orang yang bersikap tidak menyerah kepada takdir dapat membenarkan

tindakan-tindakan mereka atas orang-orang yang menyerah itu dengan menyebutkan sebagai perbuatan-perbuatan yang telah ditentukan oleh Allah dan karenanya tidak dapat diganggu gugat. Dalam kenyataan sejarah umat Islam, hal seperti ini pernah terjadi. Bani Umayyah atau lebih tepatnya sebagian dari para khalifahnya memanfaatkan paham keterikatan manusia (fatalisme) sebagai pembenar bagi tindakan-tindakan mereka atas umat Islam.

Di pihak lain, paham kebebasan manusia yang diterapkan secara ekstrim juga akan menimbulkan kesulitan yang tak kalah serius. Dengan kepercayaan yang besar pada kemampuan untuk mengatur sendiri nasibnya, manusia akan terjerumus ke dalam kesombongan. Ia akan merasa serba mampu dalam kehidupannya. Lahirnya gagasan manusia super tak lain karena disebabkan oleh kesombongan manusia yang didasarkan atas kemampuannya sendiri untuk mengatur dunia sekitarnya. Tuhan lalu dianggap sudah mati. Artinya manusia tak lagi membutuhkan Tuhan dalam menyiasati kehidupannya di dunia. Padahal kenyataan mengajarkan tak ada manusia yang betul-betul bisa mandiri sepenuhnya. Dalam keadaan terjepit, ia selalu cenderung mencari sandaran yang berupa kekuatan gaib yang mampu menyelamatkan manusi dari kesulitan.

Paham kebebasan manusia juga bisa menyebabkan pemujaan yang keterlaluan kepada akal dan penalaran. Bahwa peran akal sangat penting dalam kehidupan manusia tidak dapat dibantah, namun pemujaan yang keterlaluan kepada akal akan menempatkan akal pada kedudukan yang terpenting dalam kehidupan manusia dan akhirnya akal dianggap sebagai segala-galanya. Di sinilah akan timbul kesulitan. Tidak seluruh aspek kehidupan dapat dikuasi dengan akal.

Hal lain yang bisa timbul dari ekstremitas paham kebebasan manusia adalah hilangnya pegangan manusia manakala jalan yang ditempuh berdasarkan akal mengalami kebuntuan. Kalau akal yang dijadikan satu-satunya pedoman, karena hanya dengan akal itulah kebebasan manusia dapat ditegakkan, maka jika pada

suatu saat akal kehabisan jalan, tidak ada lagi pegangan bagi manusia. Padahal, jelas akal terbatas. Banyak hal yang ada di luar jangkauannya, namun nyata dialami manusia. Dalam keadaan seperti ini keberadaan manusia akan sangat terganggu. Hanya dengan menyadari keterbatasan wilayah akal dan menyandarkan sepenuhnya kepada Allah dalam hal yang di luar wilayahnya, maka manusia akan bisa membebaskan diri dari kesulitas seperti itu.

Seberapa pun kebebasan dan kemampuan manusia untuk melakukan hal-hal yang ikhtiari sifatnya, hasil dari perbuatannya tetap merupakan teka-teki yang baru dapat diketahuinya setelah terwujud. Kepercayaan bahwa hal-hal gaib yang sangat banyak dalam kehidupan ini adalah milik Allah semata, padahal Ia Maha Pengasih, sangat bermanfaat untuk menguatkan dan menabahkan hati manusia.

Apa yang terjadi di alam dan yang menimpa manusia sudah ada ketentuannya sejak zaman azali. Ini harus dipercayai manusia. Mengapa? Agar ia tidak terlalu susah dan putus asa manakala luput darinya apa yang diusahakannya dan sebaliknya, tidak terlalu gembira dan sombong kalau mendapatkan keberhasilan. Ini sama sekali tidak berarti bahwa manusia tidak boleh berusaha. Konteks kepercayaan kepada ketentuan yang telah ada sebelumnya ini menunjukkan bahwa manusia mesti mengingatnya setelah semua itu terjadi. Bukan sebelumnya. Memang tidak ada salahnya kalau diingat pada awal sebuah usaha, asalkan tidak menyebabkan kelemahan semangat. Kemestian mengingatnya di akhir sebuah usaha atau lebih tepatnya setelah diketahui keberhasilan atau kegagalannya berarti peringatan akan keterbatasan usaha manusia dan kekuasaannya. Tampaknya apa yang dijelaskan oleh Machasin ini, sekalipun ia tidak pernah menyebut secara eksplisit teori yang dikemukakan oleh al-Asy`arī, senada dengan apresiasi yang diberikan oleh Hammudah Gharabah dan Macdonald.

Dari paparan di depan, al-Asy`arī (w. 324/935) tampak berusaha untuk memberikan jembatan bagi problem keterbelengguan dan

kebebasan manusia, hanya saja hasil akhir produk al-Asy`arī (w. 324/935) lebih mengarah kepada keterbelengguan manusia. Tawarannya mengenai *al-kasb,* misalnya, belum mampu memberikan jalan tengah yang berimbang dari dua kutub ektrimitas. Konsepsi-konsepsi teologis yang dibangunnya juga masih menunjukkan ketidakmampuan manusia untuk menentukan keberadaan dirinya sendiri. Konsepsi teologis seperti itu, dalam konteks politik, berakibat mematikan kritisisme kepada realitas politik yang berkembang. Bukti konkret dari tesa ini adalah tentang konsep *imāmah* yang ditawarkan oleh al-Asy`arī (w. 324/935).

Konsep teologi politik yang dibangun oleh al-Asy`arī (w. 324/935), sekalipun bermaksud untuk memberikan jalan keluar bagi ketidakstabilan dan ketidaktentraman masyarakat, tampak sekali mempunyai efek yang serius bagi praktik politik suatu bangsa. Efek serius dimaksud adalah adanya keyakinan dari semua pihak, penguasa maupun rakyat, bahwa realitas politik yang sedang berjalan adalah skenario Tuhan, sehingga tidak ada ruang bagi manusia untuk mengubahnya. Hubungan itu merefleksikan sekaligus menginspirasikan ketidakmampuan rakyat berhadapan dengan kekuasaan. Hal ini terbukti dengan penegasan al-Asy`arī (w. 324/935) yang melarang adanya tindakan-tindakan kritis. Akibatnya, semua pihak menerima begitu saja apa yang terjadi. Kritisisme menjadi terkikis karena semuanya telah ditakdirkan oleh Tuhan, bukan saja pada hal-hal yang sifatnya gaib, tetapi juga seluruh kehidupan itu sendiri.

B. Social Harmony vs Chaos: Dilema al-Asy`arī (w. 324/935)

Adalah kenyataan yang tak terbantahkan bahwa tegaknya sebuah paham dalam dunia Islam hampir pasti karena adanya dukungan kekuasaan. Berbagai dinasti yang silih berganti memerintah selalu dibarengi dengan adanya doktrin teologis tertentu. Antara paham teologi dan kekuasaan ternyata sangat erat. Hal ini lebih dikarenakan kebutuhan legitimasi atas kekuasaan

politik. Lahirnya *Risālah Qādiriyyah* pada tahun 1029 M yang dikeluarkan oleh al-Qādir untuk mendukung Sunni, misalnya, adalah sebuah contoh yang bisa diajukan. Dalam dekrit itu al-Qādir menyatakan bahwa ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah* dijadikan sebagai ideologi negara. Semua keputusan hukum, teologi dan lainnya yang telah dirumuskan oleh para ulama Sunni ditetapkan sebagai hukum positif yang diberlakukan dalam wilayah negara tersebut.[13] Demikian pula dengan apa yang dilakukan oleh Nizhām al-Mulk melalui madrasah *Nizhāmiyah*-nya dengan al-Gazali sebagai salah satu arsiteknya. Ia sepenuhnya menerapkan kurikulum Asy'ariah.

Memang antara teologi dan politik sering terjadi perbandingan lurus. Dengan semakin terpadukannya simbol politik dan simbol teologis, maka kekuasaan akan semakin kokoh. Setidaknya ini pernah dibuktikan oleh Nabi Muhammad ketika mendirikan Negara Madinah. Akan tetapi hal itu bukanlah sebuah teori. Adakalanya, justru kekuasaan yang menggunakan bahasa agama untuk kepentingan politik, ternyata justru kontraproduktif. Beberapa penguasa Abbasiyah adalah bukti dari fenomena itu.

Melalui perpaduan antara teologi dan politik yang dicoba dikawinkan oleh al-Asy`arī dan melahirkan gagasan teologi politik, memang menjadikan rumusan teologisnya tidak bisa dilepaskan dari kepentingan politik. Demikian pula, untuk menjaga kepentingan politik itu bahasa teologi akhirnya digunakan untuk memperkuatnya. Akan tetapi, dengan memadukan antara teologi dan politik al-Asy`arī (w. 324/935) tampaknya juga ingin memberikan muatan pada praktek-praktek politik agar menjadi lebih terarah.

Baginya antara teologi dan politik sama-sama bermaksud untuk mengatur kehidupan manusia agar lebih tertata dengan baik. Sekalipun ada keinginan-keinginan politik yang hendak dicapai oleh seseorang, ia harus tetap mengedepankan nilai-nilai

---

[13] Hugh Kennedy, *The Prophet and the Age of the Caliphates* (London: Longman, 1986), hlm. 242.

keamanan dan ketentraman masyarakat. Oleh karena itu, dalam keadaan serumit dan separah apapun, al-Asy`arī (w. 324/935) tetap melarang adanya gerakan yang justru akan kontraproduktif dengan keinginan penciptaan ketentraman masyarakat itu sendiri. Kecenderungan in tampak sekali dalam semua rumusannya. Dalam ranah teologi, ia jelas memihak kepada keyakinan masyarakat banyak. Sekalipun ia sangat terlatih di kalangan rasionalis, pada akhirnya ia tetap merumuskan kerangka teologisnya sesuai dengan cara berpikir kaum awam. Demikian pula dalam ranah politik. Ia mengajarkan untuk meletakkan ketenangan dan ketentraman masyarakat luas sebagai bagian yang pokok. Pemberontakan bahkan pengambilalihan kekuasaan, misalnya, mungkin dimaksudkan untuk merubah tatanan agar menjadi lebih baik, aman tentram dan adil. Namun, sering sekali berbagai aktivitas politik seperti itu justru menemukan kenyataan yang sebaliknya. Ia menemukan dalam realitas kehidupan di seklilingnya, betapa pemberontakan bahkan menimbulkan suasana yang sama sekali tidak tentram dan tidak aman karena berbagai pemberontakan tersebut ternyata juga diikuti oleh aktivitas politik balasan yang serupa. Akibatnya perubahan ke arah yang lebih tentram dan tenang justru tidak tercapai. Yang terjadi malah adanya kekacauan di sana sini. Hasil yang diinginkan oleh orang yang melakukan pemberontakan ternyata tidak lebih baik dari sebelumnya.

Melihat realitas yang ada di sekitarnya, al-Asy'ari (w. 324/935) agaknya dihadapkan pada suatu dilema antara berada dalam kondisi *staus quo* tetapi tetap tenang dan aman, dan keadaan berubah akan tetapi timbul *chaos* dimana-mana; dilema antara berada dalam kezaliman akan tetapi tetap dalam keadaan keadaan stabilitas yang terjaga dan adanya keinginan untuk terciptanya perubahan ke arah keadilan akan tetapi timbul kekacauan di mana-mana. Ibarat makan buah simalakama, keadan ini memang agak sulit untuk menjatuhkan pilihan. Akan tetapi, ia tetap harus membuat pilihan. Tampaknya, dengan menggunakan kaidah *ushūliyyah* yaitu

dar'u al-mafāsid muqaddam `alā jalb al-mashālih̑ (menolak kerusakan lebih diutamakan daripada mencari kemaslahatan), maka ia mengambil kondisi yang sifatnya sudah ada dibanding sesuatu yang masih belum terbukti. Ketenangan dan ketentraman yang telah ada di masyarakat merupakan sebuah keadaan yang pada waktu itu telah tercapai sekalipun kemudian ternodai oleh adanya praktik kekuasaan yang zalim. Itulah sebabnya, banyak sekali pemberontakan dan tuntutan dari berbagai pihak untuk merdeka dan menerapkan kekuasaan yang lebih adil. Pemberontakan itu justru semakin memperkeruh suasana. Sementara keadaan yang penuh dengan keadilan sebagaimana dicita-citakan oleh para demonstran dan pemberontak itu belum pasti bisa/tidak kunjung terealisasikan karena ada kecenderungan untuk melakukan balasan akibat kekalahan politik.

Al-Asy`arī (w. 324/935) menyadari betul bahwa dalam kehidupan politik tidak menutup kemungkinan adanya penguasa-penguasa yang jahat dan bertindak melakukan penyimpangan. Dalam kondisi seperti itu, mengingat hal tersebut telah ditentukan oleh Allah, maka solusi yang ditawarkan oleh al-Asy'ari adalah dengan kekuatan doa dengan harapan mereka yang melakukan tindak tersebut mendapatkan keterbukaan hati dan syafaat, bukan dengan kekuatan konfrontatif

Melihat kondisi seperti ini, keputusannya untuk lebih mengedepankan kehidupan sosial yang harmonis melalui sikap kompromistik dan bahkan mendukung status quo menjadi bisa dipahami. Akan tetapi, harus segera disadari bahwa jika ditelusur lebih jauh sebenarnya bukanlah sikap akomodatif, kompromistik dan *status quo*-nya yang menjadi tujuan. Yang menjadi tujuan utama sebenarnya adalah adanya kehidupan yang tenang dalam masyarakat. Karena itu, jika sekarang perangkat dan mekanisme hukum yang ada memungkinkan untuk terhindar dari adanya suasana *chaos*, maka tuntutan terhadap perubahan ke arah keadilan dengan tetap menjaga ketenangan harus menjadi pilihan utama.

Perubahan itu bisa diupayakan dengan membuat posisi rakyat untuk mengontrol kekuasaan menjadi lebih kuat. Upaya ini dilakukan dengan cara membentuk berbagai lembaga swadaya masyarakat yang ikut serta mengawasi pelaksanaan HAM. Keterlibatan masyarakat untuk melahirkan undang-undang yang mampu menjamin seseorang untuk mengemukakan pendapatnya secara bebas dan dilindunginya HAM adalah salah satu bukti bahwa ada mekanisme untuk melindungi *chaos* tersebut.

C. Kritisisme tanpa Anarkhi: Oposisi Religius

Salah satu kelemahan mendasar yang telah dilakukan oleh al-Asy`arī adalah ketidakmampuannya membangun kritisisme. Ajaran teologis yang dibangunnya dengan mendasarkan kepada kelemahan manusia seperti kekuasaan dan keadilan Allah, perbuatan manusia, *bi lā kaifa wa lā tasybīh,* keberadaan akal manusia dan kebaikan dan keburukan menjadikan tidak ada kemampuan manusia melakukan "perlawanan" kepada yang lebih kuat. Demikian juga tidak ada kemampuan untuk menentukan perubahan yang terjadi pada dirinya sendiri. Ketidakmampuan teologis ini kemudian terekspresikan dalam sikap-sikap politik yang mempunyai dampak buruk yang luas dan dalam. Karena tidak adanya kemampuan untuk berhadapan dengan kekuatan raksasa, maka yang muncul adalah kewajiban untuk patuh kepada para penguasa dalam keadaan bagaimana pun dan memohonkan doa untuk kebaikan para penguasa tersebut, serta meyakini bahwa mereka akan mendapatkan syafaat kelak di akhirat. Tidak terlalu berlebihan jika kemudian dikatakan bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) membangun sikap politik yang sangat kompromistik dan akomodatif, bahkan cenderung melegitimasi status quo.

Karena adanya ketidakmampuan manusia, maka al-Asy`arī (w. 324/935) berlindung di balik kekuasaan dan keadilan Allah. Akibatnya ia banyak menuai kritik. Salah satu kritiik itu dilancarkan oleh Zaenun Kamal yang menyatakan bahwa al-Asy`arī (w. 324/935) menganalogkan Allah dengan raja diktator yang bisa berbuat apa

saja sekehendak hatinya. Mengritik al-Asy`arī (w. 324/935) dengan mendasarkan kepada analogi, sebagaimana diungkapkan oleh Zaenun Kamal, menurut penulis tidak tepat. Untuk membangun sebuah analogi tentu harus terpenuhi unsur-unsur yang setara. Padahal menganalogikan kekuasaan penguasa dan kekuasaan Allah tidak terdapat unsur kesetaraan itu. Pertama-tama harus dipahami bahwa logika yang dibangun oleh al-Asy`arī (w. 324/935) adalah logika teosentris. Al-Asy'arī (w. 324/935) mengeluarkan manusia, dari wilayah bahasannya. Kedua, dalam persepktif politik keadilan pasti memiliki tolok ukur yang bisa saja berupa keadilan hukum, keadilan distribusi dan sebagainya. Secara hukum, semua manusia dibatasi dan diikat oleh kesamaan di hadapan hukum. Tidak ada yang diistimewakan satu atas lainnya. Secara distributif, bentuk keadilan tidak selalu sama terhadap semua manusia. Peran-peran yang dimainkan secara berbeda meniscayakan akses ekonomi dan sebagainya secara berbeda pula. Sementara itu, keadilan Tuhan adalah jenis keadilan yang sangat berbeda dengan keadilan mausia. Keadilan Allah tidak bisa diukur dengan tolok ukur kemanusiaan, sehingga apapun yang dilakukan oleh Tuhan adalah manifestasi dari keadilan-Nya. Ketiga, dalam perspektif politik, sebuah kekuasaan tentu akan selalu dikontrol oleh kelompok lain yang sering disebut sebagai *pressure group* (oposisi).

Dengan demikian jelas bahwa kekuasaan manusia tidak bisa dilepaskan dari adanya keberadaan pihak lain yaitu *pressure group* (oposisi). Berlainan dengan itu, Allah sama sekali tidak ada kaitan kepada pihak lain, maka Allah pasti tidak mempunyai *pressure group* serta berada di luar *rule of the game* karena tidak terikat adanya kontrak sosial dengan siapapun. Dengan demikian, berdasarkan tiga alasan tersebut, apabila diterapkan logika yang ketat sebenarya analogi ini tidak bisa dilakukan. Artinya menggunakan pokok pikiran al-Asy`arī tentang kekuasaan dan keadilan Allah untuk menjustifikasi tindakan penguasa jelas tidak berdasar. Kendati demikian, pada prakteknya pemikiran al-Asy`arī (w. 324/935) memang memberikan

ruang kepada para penguasa untuk menganalogkan dirinya kepada Allah yang mempunyai kekuasaan tak terbatas. Hal ini terbukti dengan munculnya berbagai jargon seperti *zhill Allāh fi al-ardh* yang memungkinkan lahirnya sebuah otoritarianisme penguasa.

Berkaitan dengan sikap politik, al-Asy`arī (w. 324/935) secara tegas mengemukakan bahwa rakyat harus membangun kepatuhan terhadap penguasa yang ada. Tidak ada alasan sedikitpun untuk melakukan tindak kekerasan, apalagi pemberontakan bersenjata. Kewajiban untuk beramar makruf dan memberikan nasehat memang harus dilakukan. Akan tetapi, hal itu harus dilakukan sesuai dengan kapasitas dan kemampuan. Sebagai rakyat yang berada dalam posisi lemah jika berhadapan dengan kekuasaan pada waktu itu, sementara mekanisme dan hukum belum tertata dengan baik, maka yang bisa dilakukan hanyalah berdoa atau menasehati dari hati ke hati.

Memang, dalam bangunan pemikiran al-Asy`arī tampak sekali bahwa kritisismenya sangat kecil, bahkan hampir tidak ada. Fazlur Rahman menilai bahwa apa yang dilakukan oleh al-Asy`arī (w. 324/935), sebagai pembangun fondasi Sunni, adalah penekanan yang berat sebelah pada kepatuhan, penyesuaian dan pasifisme dibanding dengan kritisismenya. Hal ini pada akhirnya akan menimbulkan kekacauan dan mengalahkan tujuannya sendiri. Walaupun begitu, Fazlur Rahman bisa memahami jika yang diambil oleh al-Asy`arī adalah sikap yang seperti itu mengingat ia dicekam oleh suasana riil yang mengancam terjadinya anarkhi. Hanya saja penganutnya yang tidak dihadapkan pada situasi yang sama tidak semestinya mengembangkan sikap yang sama. Menurutnya, suatu penekanan kepatuhan yang tak kenal kompromi pasti menimbulkan sikap pasif dan ketidakacuhan total di pihak masyarakat dalam jangka panjang. Kondisi ini tidak hanya terhadap otorita politik saja tapi juga terhadap kehidupan politik secara keseluruhan.[14]

---

[14] Fazlur Rahman, *Islam,* hlm. 352.

Satu hal yang perlu diketahui bahwa perumusan yang dilakukan oleh al-Asy'ari dilakukan dalam keadaan masyarakat yang lemah berhadapan dengan kekuasaan yang sangat kuat. Penguasa adalah pihak yang bisa melakukan apa saja terhadap rakyat. Pada saat itu belum ada makanisme yang mengatur dan menjamin hak-hak hukum masyarakat sehingga masyarakat tidak bisa melakukan tuntutan kepada penguasa.

Sekarang mekanisme politik dan jaminan hukum telah sedemikian tertata dengan baik. Dengan mekanisme itu, kewajiban untuk memberikan nasehat dan *al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar* tanpa melalui kekerasan akan lebih mudah untuk dilakukan. Dalam kondisi seperti ini, lebih tidak ada alasan lagi untuk menjustifikasi tindak kekerasan sebagaimana yang dilakukan oleh sekelompok orang yang mengatasnamakan agama melakukan berbagai tindakan anarkhis. Akan tetapi melakukan upaya korektif dengan mengedepankan kritisisme dan evaluasi mendasar yang cukup keras menjadi sangat dimungkinkan.

Memperhatikan apa yang dikemukakan oleh al-Asy`arī (w. 324/935), menurut penulis adalah dalam rangka memainkan peran oposisi religius atau, apa yang oleh Maurice Duverger[15] disebut sebagai, oposisi loyal (*loyal opposition*), [16] bukan justifikasi. Hal ini tercermin dalam beberapa terma yang kental dengan muatan-mutan religius. Harus dibedakan antara justifikasi dan *religious opposition* atau *loyal opposition*. Justifikasi adalah upaya untuk membenarkan apa pun yang dilakukan oleh pemimpin. Kesalahan apapun yang dilakukan oleh pemimpin diupayakan dicarikan pembenaran teologisnya. Berbeda dengan itu, oposisi religius adalah upaya

---

[15] Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama 1992), hlm. 168.

[16] Wacana ini pernah digulirkan oleh Nurcholish Madjid pada menjelang pemilu 1999 mengingat fenomene banyaknya partai politik. Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Politik Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 1999). Lihat Muchammad Yuliyanto, "Membangun Oposisi Loyal" dalam http://www.suaramerdeka.com/harian/0404/30/opi3.htm

memberikan *check and balance* namun tetap berada dalam loyalitas garis kebenaran yaitu konstitusi. Hanya saja memang harus diakui, dalam pemikiran al-Asy`arī (w. 324/935) aspek kritisismenya, yang tercermin dalam keharusan untuk *al-amr ma`rūf wa al-nahy bi al-munkar,* tidak begitu kental, untuk tidak mengatakan tidak ada, dibanding anjurannya untuk tidak bersikap anarkhis yang mendapat perhatian sangat serius. Akibatnya, para pemikir dan penganjur ajaran al-Asy`arī, lebih-lebih para pengikutnya, menerima begitu saja apa yang dikemukakannya, sehingga ia menjadi tertuduh utama kejumudan dan kebekuan umat.

Oposisi, menurut Eep Saifullah Fatah, adalah setiap ucapan atau perbuatan yang meluruskan kekeliruan tetapi sambil menggarisbawahi dan menyokong segala sesuatu yang sudah ada di jalan yang benar.[17] Pernyataan hampir sama juga dikemukakan oleh Arif Budiman bahwa mengritik yang baik adalah jika kriterianya jelas. Pada dasarnya kritik itu asal katanya adalah *kriterium,* mencari kriteria, mencari ukuran, meskipun dalam perkembangannya kritik bisa menjadi pemikiran yang negatif, tapi tidak berarti apriori.[18]

Dalam perspektif politik, kehadiran oposisi demikian penting. Alasannya ialah bahwa oposisi berfungsi sebagai lembaga perwujudan pluralitas , kompetisi, demokrasi dan pembaharuan kehidupan masyarakat. Fungsi oposisi sebagai lembaga perwujudan pluralitas tersebut akan dapat dilihat dengan terjembataninya tiga kebutuhan dasar yang menjadi ciri masyarakat plural, yakni kebutuhan untuk mengekspresikan, mengorganisasikan dan keterwakilan preferensi politik yang beraneka ragam. Fungsi lembaga oposisi terhadap kompetisi, sebagai hakekat politik, berkaitan dengan kebutuhan akan penyelesaian konflik. Dalam peran tersebut, oposisi berkewajiban mengemukakan titik-titik kelemahan dari suatu kebijakan dengan akibat sampingannya

[17] Eep Saifullah Fatah, *Membangun Oposisi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), hlm. 11.

[18] Arif Budiman, "Kritik Membangun: Non Sens" dalam *Majalah Pabelan,* edisi 3 tahun XVII, 1993, hlm. 16.

yang merugikan. Dengan kata lain, oposisi bertugas melokalisasi permasalahan hingga tercapainya penyelesaian dalam bentuk kompromi dan kesepakatan.

Manfaat lain dari kehadiran oposisi sebagai pilar demokrasi adalah mewakili partisipasi pihak bukan penguasa dalam berbagai proses politik. Hal ini berkaitan dengan masalah *accountability*. Karena dengan kehadiran oposisi, membuat penguasa harus selalu mempertanggungjawabkan perubahan politik itu demi membawa dampak perubahan dalam masyarakat.

Maka dalam konteks ini, beroposisi politik berarti melakukan kegiatan pengawasan atas kekuasaan politik yang bisa saja keliru. Ketika kekuasaan menjalani kekeliruan, oposisi berfungsi menyampaikan kekeliruan itu. Sebaliknya ketika kekuasaan melakukan fungsinya dengan baik dan benar, maka tugas oposisi adalah membangun kesadaran untuk meminta kelanjutan dan konsistensi dari praktik kebenaran itu. Dengan demikian, oposisi adalah bentuk konkret partisipasi masyarakat yang dipimpin untuk memberikan koreksi kepada pemimpin politik. Dengan kata lain, oposisi adalah suatu tugas yang harus dilaksanakan bagi setiap warga kepada pemimpin. Apa yang tidak benar, harus diingatkan. Inilah yang dikehendaki dari *al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy `an al-munkar.*[19] Oposisi yang dilandasi oleh semangat ini mewujud dalam munculnya mekanisme beroposisi kepada kebijakan pemimpin, tapi tetap loyal pada negara, loyal pada cita-cita bersama. Mekanisme inilah yang harus diwujudkan untuk mengantisipasi terjadinya oposisi yang sekedar oposisi-oposisian yang lebih banyak berdampak negatif. Opisisi tidak hanya *to oppose,* tapi juga *to support.*[20]

Dalam kehidupan berpolitik yang sehat diperlukan adanya kekuatan pemantau dan penyeimbang. Sebab, diyakini pula bahwa tidak seorang pun yang mampu merangkum kebenaran mutlak pada dirinya, karena itu harus ada cara untuk saling mengingatkan

---

[19] Nurcholish Madjid, *Dialog,* hlm. 46.
[20] *Ibid.,* hlm. 7.

apa yang tidak benar dan tidak baik. Ini penting untuk menjawab asumsi bahwa pemegang kekuasaan mempunyai wewenang untuk menafsirkan sendiri undang-undang tanpa konfirmasi secara legal dan formal, sehingga subyektivitas pasti akan muncul yang berakibat pada penyimpangan.

Konskuensi logis dari prinsip *al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy an al-munkar* adalah memberi hak kepada setiap individu untuk mengajukan kritik, merubah dan memperbaiki kesalahan yang dimanifestasikan dalam bentuk kebebasan berpendapat yang dapat digunakan secara efektif untuk melawan ketidakadilan dan menyingkap penyelewengan para pemimpin yang melampaui batas kewenangan dan otoritasnya.[21] Memperhatikan ini semua, maka prinsip memberikan peringatan dengan menghindar dari cara-cara kekerasan agar ketentraman kehidupan politik yang berimbas pada kehidupan masyarakat tetap terjaga, sebagaimana diusulkan oleh al-Asy`arī (w. 324/935), masih tetap layak untuk diperhatikan. Apalagi dalam keadaan masyarakat di mana sistem hukum dan mekanisme politik semakin baik.

[21] Muhammad Hashim Kamali, *Kebebasan Berpendapat dalam Islam,* terj. Eva Y. Nukman dan Fathiyah Basri (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 24.

Bab VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Atas dasar uraian pada bab-bab sebelumnya tersebut, dapat disimpulkan bahwa:

1. Abū al-Hasan al-Asy`arī (w. 324-935) bukanlah seorang politikus. Ia tidak memiliki agenda politik pribadi untuk mendapatkan kedudukan dan kekuasaan. Hal ini terbukti dengan tidak adanya laporan dalam sejarah bahwa ia menduduki posisi tertentu. Namun demikian, sebagai seorang teolog, ia memberikan perhatian serius terhadap realitas perpolitikan, sekaligus menjadikannya sebagai bahan untuk melaksanakan proyek besarnya yaitu bagaimana menciptakan tatanan masyarakat yang berada dalam keadaan kritis karena tidak ada pegangan teologis yang mantap. Ia berharap kehidupan masyarakat menjadi lebih tenang, tentram dan jauh dari gejolak. Ia ingin melihat kehidupan yang tenang dengan dilandasi oleh semangat keagamaan yang *genuine,* sekalipun akhirnya ia terjebak dalam pemantapan kekuasaan pada waktu itu.

Antara teologi dan politik dalam pemikiran Abū al-Hasan al-Asy`arī (w. 324-935) bersifat *reciprocal.* sehingga akhirnya melahirkan sebuah pemikiran teologi politik. Hal mendasar yang ikut mendorong perumusannya adalah realitas politik. Akan tetapi motif politiknya bukanlah bentuk *vested interest* yang bersifat pribadi agar dekat dengan kekuasaan atau mendapatkan kedudukan, melainkan lebih bersifat sosial-ideologis. Ada semangat untuk melindungi keyakinan masyarakat dengan memberikan dukungan kepada kekuasaan, sehingga penguasa juga diharapkan memberikan perlindungan kepada rakyat kebanyakan.

Sebaliknya, berbagai pandangan politiknya sangat ditentukan oleh semangat teologisnya. Dalam hal ini ada dua agenda besar yang dilakukan oleh al-Asy`ari (w. 324-935). Pertama, bagaimana "memukul" Khawarij sebagai kekuatan bawah tanah yang sangat berbahaya bagi kekuasaan dan ketentraman kehidupan masyarakat karena gerakannya yang sangat radikal dan keras. Oleh karena itu, ia berusaha memberikan antitesa kekerasan Khawarij tersebut dengan satu bentuk kelembutan yaitu ketaatan kepada penguasa. Akibatnya, tampak sekali karakter pemikirannya yang sangat *pro status quo*. Kedua, bagaimana "memukul" Syiah yang menjadi pesaing utama kekuasaan Abbasiyah pada waktu itu. Upaya itu dilakukan dengan berusaha merontokkan keyakinan Syiah yang paling dasar mengenai kepemimpinan `Alī bin Abī Thālib sebagai bentuk *imāmah al-fādhil.* Al-Asy`arī (w. 324-935) ingin membuktikan bahwa Abū Bakr adalah pemimpin yang sah baik secara normatif maupun historis.

Pemikiran teologi politik yang dirumuskannya, secara keseluruhan dilakukan agar penguasa pada waktu itu merasa terlindungi secara teologis karena keyakinan masyarakat adalah bentuk keyakinan yang dapat menerima keadaan penguasa bagaimanapun kondisinya. Dengan merasa terlindunginya

penguasa secara teologis, maka diharapkan keyakinan teologis masyarakat pada umumnya juga menjadi terlindungi secara politis oleh penguasa. Dengan kata lain, realitas politik yang ada membentuk pemikiran teologi dan pemikiran teologi mengarahkan sikap-sikap politiknya.

2. Rumusan yang diusulkan oleh al-Asy`ari (w. 324-935), dari sisi produk, mempunyai implikasi yang serius bagi praktik perpolitikan. Wajar jika banyak pihak yang menilai negatif gagasan al-Asy`arī (w. 324-935). Akan tetapi, jika dilihat dari sisi semangat memberikan solusi bagi kehidupan masyarakat dan metodologi yang dikembangkan, apa yang dilakukan oleh al-Asy`arī (w. 324-935) sebenarnya merupakan usaha yang sukses. Sukses karena terbukti mendapatkan pengikut yang banyak, bahkan hingga sekarang. Rumusan-rumusan tersebut adalah hasil dari kondisi yang sangat kacau yang tak terelakkan. Oleh karena itu, dari sisi produk apa yang dilontarkan oleh al-Asy`arī (w. 324-935) tidak lagi bisa dijadikan acuan mengingat kondisi zaman yang sangat jauh berbeda. Akan tetapi, dari sisi semangat dan metodologi tetap perlu dilanjutkan dan dikembangkan untuk mendapatkan rumusan baru sehingga lebih sesuai dengan zaman melalui pemaknaan kembali rumusan-rumusan tersebut.

   Rumusan al-Asy`arī itu adalah produk abad ke-10 M, suatu masa di mana mekanisme politik belum tertata dengan baik dan rakyat berhadapan dengan kekuatan tiranik, sehingga pilihan untuk bersikap akomodatif atau memberikan kritik secara lunak lebih bisa diterima daripada menimbulkan kondisi *chaos*. Dalam kondisi sekarang ini, abad ke-21 M, di mana mekanisme politik sudah tertata dengan baik, maka tawaran yang dilakukan oleh al-Asy`arī (w. 324-935), baik teologis maupun politik, untuk menjembatani antara «yang bebas» dan «yang terikat», mengedepankan *social harmony,* dan melakukan oposisi religius dengan melakukan kritik tanpa kekerasan patut

untuk diperhitungkan. Dengan demikian, bangunan teologi politik al-Asy`arī (w. 324-935), dengan melalui pemaknaan ulang, masih cukup relevan dengan kondisi dewasa ini.

B. Saran-saran

Menyikapi pemikiran al-Asy`arī (w. 324-935) yang tertuang dalam berbagai karyanya, ada beberapa hal yang layak kita perhatikan:

1. Sebagai seorang ulama yang merasa mempunyai tanggung jawab sosial untuk menjaga ketentraman kehidupan masyarakat, al-Asy'ari (w. 324-935) lebih mengutamakan stabilitas dan keamanan ketimbang perubahan yang berakibat kekacauan. Ia dengan sangat tegas melarang adanya bentuk kekerasan sekecil apapun. Kekerasan fisik dalam bentuk apapun merupakan satu hal yang tidak perlu terjadi. Oleh karena itu, apa yang dilakukan oleh al-Asy'ari (w. 324-935) berkaitan dengan pelarangan kekerasan ini masih sangat relevan dan signifikan untuk diterapkan dalam kehidupan sekarang ini. Banyak realitas menunjukkan bahwa masyarakat ketika memberikan respon terhadap fenomena ketidakmampuan pemerintah untuk menyelesaikan masalah tertentu dengan menggunakan kekerasan. Bahkan yang demikian ini banyak dilakukan oleh kelompok keberagamaan tertentu, khususnya di Indonesia. Sebuah kondisi kontradiktif yang tidak seharusnya terjadi. Agama, di satu sisi mengajarkan kehidupan yang penuh kedamaian, namun keberagamaan, di sisi lain untuk membumikan kedamaian itu justru menggunakan cara-cara kekerasan.
2. Sebagai sebuah langkah awal, apa yang dilakukan oleh al-Asy'ari (w. 324-935) tentu saja ada kekurangan. Walaupun demikian semangat dan metodologi yang dipergunakan bisa dijadikan sebagai bahan acuan bagi seluruh teolog masa kini untuk merumuskan kembali bangunan teologi politik yang

lebih sesuai dengan semangat zaman.

3. Penelitian ini hanyalah berusaha untuk mengemukakan sebagian kecil saja dari aspek politik yang bisa dilihat. Masih banyak aspek lain yang belum terungkap yang bisa dijadikan sebagai agenda penelitian lanjutan. Bagaimana kehidupan politik negara yang masyarakatnya mendasarkan keyakinannya kepada teologi al-Asy`ari (w. 324-935), apakah lebih baik ataukah lebih buruk dibanding masyarakat yang tidak mendasarkan keyakinannya kepada teologi al-Asy`ari (w. 324-935), perlu mendapatkan perhatian tersendiri dalam bentuk penelitian tersendiri yang lebih serius.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995

-------, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996

`Abd al-Bāqī, Muhammad Fuād (ed.), *Sunan Ibn Mājah,.........*

Abū Zahrah, Muhammad Ahmad, *al-Mazāhib al-Islāmiyyah,* Kairo: al-Maktabah al-Adab, tt.

Abū Zayd, Nasr Hamid, *Imam Syafi'i Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme,* Yogyakarta: LKiS, 1997.

al-Ahwāni, Ahmad Fuād, *al-Falsafah al-Islāmiyyah.* Kairo: Maktabah al-Mishriyyah, 1989

Ahmad, Zainal Abidin. *(membangun) Negara Islam.* Jakarta: Pustaka Iqra, 2001

Amin, Ahmad, *Fajr al-Islam,* Kairo: al-Nahdah, 1965

-------, *Duhā al-Islam.* Kairo: al-Nahdah, 1964

-------, *Zuhr al-Islam.* Beirut: ttp., 1969

Amin, Masyhur, *Teologi Pembangunan Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta : LKPSM NU DIY, 1989

-------, *NU dan Ijtihad Politik* Kenegaraannya, Yogyakarta: Al-Amin Press, 1996.

Armstrong, Karen, *Islam Sejarah Singkat*, Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2002.

Asad, Muhammad, *Sebuah Kajian tentang Sistem Pemerintahan Islam,* terj. Afif Muhammad, Bandung : Pustaka, 1985.

al-Asy`arī, Abû al-Hasan, *Al-Ibānah `an Usūl al-Diyānah*. Kairo : Idārah al-Munīriyah, tt.

-------, *Maqālāt al Islāmiyyīn wa Ikhtilāf al-Musallīin.* Kairo: al-Nahdah al-Misriyyah, 1969.

al-Asy`arī, Abû al-Hasan, «al-Luma` fi al-Radd `ala Ahl al-Zaig wa al-Bida`» dalam Richard J. McCarthy (ed.), *The Theology of al-Ash'ari,* Beirut: Imprimerie Catholique, 1953.

-------, "Risālat fi Istihsān al-Khawd fi `Ilm al-Kalām" dalam Richard J. McCarthy (ed.), Beirut: Imprimerie Catholique, 1953.

-------, *Usūl Ahl al-Sunnah wa al-Jamā`ah*, Kairo: Dār al-`Ulūm, tt.

-------, *Ajaran-ajaran Asy'ari*. terj. Afif Muhammad, Bandung: Penerbit Pustaka, 1986.

el-Awa, Moehammed S., *Sistem Politik dalam Pemerintahan Islam,* terj. Anshari Thayeb, Surabaya: Bina Ilmu, 1983.

Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam,* Jakarta: Paramadina, 1996.

Baihaqi, Imam, *Kontroversi Aswaja Aula Perdebatan dan Reinterpretasi,* Yogyakarta: LKiS, 1999.

Budiardjo, Miriam, *Dasar-dasar Ilmu Politik,* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama 1992.

------, *Demokrasi di Indonesia,* Jakarata: Graamedia Pustaka Utama, 1994.

Dasuki, Hafidz dkk., *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ikhtiar Baru van Hoeve, 1993.

Enayat, Hamid. *Reaksi Politik Sunni dan Syiah: Pemikiran Politik Islam Modern Menghadapi Abad ke-*20, Bandung: Pustaka, 1980.

Engineer, Asghar Ali, *The Origins and Development of Islam,* Kuala Lumpur: Iqrak, 1990.

------, *Islam and Liberation Theology,* India: Sterling Publishers Private Ltd., 1990.

Esposito, John L., *Islam dan Politi,.* Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

F.R. Ankersmit. *Refleksi tentang Sejarah: Pendapat-pendapat Modern tentang Filsafat Sejarah*, terj. Dick Hartoko, Jakarta: Gramedia, 1987.

Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method,* New York: Seabury Press, 1975.

Gellner, Ernest, *Menolak Posmodernisme antara Fundamentalisme RAsionalis dan Fundamentaslime Religius.* Bandung: Mizan, 19984.

von Grunebaum, G.E., *Classical Islam: a History 600-1258,* London:George Allen and Unwin Ltd., 1970.

al- Gazāli, Abū Hamīd, *al-Iqtisād fi al-I`tiqād,* Kairo: Mustafā al-Bābī al-Halabi, tt,

------, *al-Tibr al-Masbuk fi Nasaih al-Muluk.* Riyad: Dar al-`Azariyah, 1994.

Gurābah,.Hamūdah, *Abū Al-Hasan al-Asy`ari.* Beirut: al-Maktabah al-`Ashriyyah, 1973.

-------, "Al-Ash`ari's Theory of Acquisition (*al-Kasb*)" dalam *The Islamic Quarterly.* Volume II Number I Sha'ban 1374/April 1955

Ghurabi, Ali Musthafa, *Tārīkh al-Firaq al-Islāmiyyah,* Kairo: ttp. tt.

Graham, William A., "The Study of Hadith in Mdern Academics: Past, Present and Future" dalam The Muslim Students Association of United State and Canada. *The Place of Hadith in Islam,* Maryland: International Graphic Painting, tt.

al-Hamazāni, `Abd al-Jabbār bin Ahmad, *Syarh Usūul al-Khamsah.* Abd al-Karim Usman (ed), Kairo: Maktabah Wahbah, versi Arab, 1965.

Hasyim, Umar, *Apakah Anda Ternmasuk Golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamah*, Surabaya: Bina Ilmu, 1986.

Hashem, O., *Saqifah Awal Perselisihan Umat,* Jakarta: al-Muntazhar, 1994.

Hasjmy, A., *Sejarah Kebudayaan Islam,* Jakarta: Bulan Bintang, 1993.

Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, London: MacMillan & Co. Ltd.., 1964.

Hodgson, Marshal G., *The Venture of Islam,* Vol. I-III, Chicago: The University of Chicago Press, 1975.

Honderich, Ted (ed.), *The Oxford Companion to Phiosophy,* New York: Oxford University Press, 1995.

Hourani, Geoge F., "Ethical Presupposition of the Qur'an" dalam *The Muslim World*, vol. LXX No. 2 April 1980.

Ibn Hazm, *al-Fisal fi al-Milal wa al-Ahwā wa al-Nihal,* Kairo: Maktabah Ali Subaih, 1964.

Kennedy, Hugh, *The Prophet and the Age of the Caliphates,* London: Longman, 1986.

Lapidus, Ira M., *Sejarah Sosial Umat Islam,* terj. Ghufron A. Masadi, Jakarta: Rajaagrafindo Persada, 2000.

Lasswell, Harold D. dan Abraham Kaplan, *Power and Society,* New Haven: Yale University Press, 1950.

Iqbal, Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.

al-Jābirī. M. \`Ābid, *Takwīn al-\`Aql al-\`Arabi,* Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfī al-\`Arabī, 1991.

--------, *Bunyat al-\`Aql al-\`Arabi,* Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfī al-\`Arabī, 1993.

--------, *al-\`Aql al-Siyāsi al-\`Arabi,* Beirut: al-Markaz al-Tsaqāfī al-\`Arabī, 1993.

Karim, Abdussalam bin Barjas bin Nashir Alu Abdil, *Sikap Politik Ahlus Sunnah wal-Jamaah terhadap Pemerintah,* terj. Abdurrahman. Solo: as-Salaf, 1999.

Kartodirdjo, Sartono, *Pendekatan Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah,* Jakarta: Gramedia, 1993.

Kuhn, Thomas S, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Lambton, Ann K.S., *State and Government in Medieval Islam,* Oxford:

Oxford University Press, 1991.

Lewis, Bernard, *Islam in History,* USA: Open Court Publishing Company, 1993.

-------, *The Arabs in History,.* New York: Harper & Row, 1960.

Maarif, Ahmad Syafii, *Islam dan Masalah Kenegaraan,.* Jakarta: LP3ES, 1985.

Macdonald, Duncan B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitusional Theory*, New York: Charles Scribner's Sons, 1903.

Madjid, Nurcholish, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992.

-------, *Ibn Taymiyya on Kalam and Falsafa,* Chicago: tp., 1984.

Madjid, Nurcholish, *Khazanah Intelektual Islam,* Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

-------, *Kaki Langit Peradaban Islam,* Jakarta: Paramadina, 1997.

Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia Telaah Kritis terhadap Konsepsi al-Quran,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Munawar-Rachman, Budhy, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah,* Jakarta: Paramadina, 1994.

Makdisi, George, *Religion, Law and Learning in Classical Islam,* Great Britain: Variorum, tt.

Marijan, Kacung (ed.), *Mengurai Hubungan Agama dan Negara,* Jakarta: Grasindo, 1998.

al- Māwardi, Abū al-Hasan. *al-Ahkām al-Sultāniyyah.* Berut: Dār al-Fikr, tt.

McCarthy, Richard J. (ed.), *The Theology of al-Ash'ari,* Beirut: Imprimerie Catholique, 1953.

Mc.Guire, Meredith B., *Religion: The Social Context*, California: Wadsworth Publishing Company, 1981.

Mills, C.Wright, *The Power Elite,* New York : Oxford University Press, 1959.

Mūsā, Jalāl Muhammad `Abd al-Hamīd, *Nasy'at al-Asy`ariyyah wa Tatawwuruha,* Beirut: Dār al-Kutub, 1975.

Nafis, Muhammad Wahyuni (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam,* Jakarta: Paramadina, 1996.

Nasution, Harun, *Teologi Islam Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan* Jakarta: UI Press, 1986.

Al-Nassār, `Ali Sāmī dan `Ammar Jam`i al-Tālibī, *`Aqaid al-Salaf,* Iskandariyah: Al-Ma`ārif, 1971.

Notosusanto, Nugroho, *Hakekat Sejarah dan Metode Sejarah,* Jakarta: Pusat Sejarah Angkatan Bersenjata, 1964.

Palmer, Richard E., *Hermeneutics.* Evanstone : Northwestern University Press, 1969.

Ridwan, *Paradigma Politik NU,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Riesman, David, *The Lonely Crowd,* New York: Doubleday Anchor, 1953.

Scrutton, Roger, *A Short History of Modern Philosophy,* London: Routledge, 1996.

Sharif, M.M., *History of Islamic Philosophy,* Germany: Otto Harrasowitz Weisbaden, 1963.

Shiddiqi, Nourouzzaman, *Jeram-jeram Peradaban Muslim,* Yogyakarta: Pustaka Pelajajr, 1996.

Simogaki, Kazuo, *Kiri Islam,* Yogyakarta: LkiS, 1993.

Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam,* Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997.

Siradj, Said Agil, *Ahl al-Sunnah wal Jama'ah dalam Lintasan Sejarah.* Yogyakarta : LKPSM, 1998.

Sjadzali, Munawir, *Kontekstualisasi Ajaran Islam,* Jakarta: Paramadina, 1995.

-------, *Islam dan Tatanegara, Ajaran Sejarah dan Pemikiran.* Jakarta: UI Press, 1993.Sou'yb, Joesoef, *Sejarah Daulat Abbasiyah II,* Jakarta: Bulan Bintang, 1977.

Shaban, MA, *Islamic History, A.D (600-750),* terj. Machnun Husein, Jakarta : Rajawali Pers, 1993.

Subhī, Ahmad Mahmūd, *fī `Ilm al-Kalām,* Kairo: Dār al-Kutub al-Jāmi`ah, 1969.

Sumaryono, E., *Hermeneutika Sebuah Metodologi Filsafa*t, Yogyakarta : Kanisius, 1996.

al- Syahrastānī, Abū al-Fatāh Muhammad `Abd al-Karīm bin Abī Bakr Ahmad, *al-Milal wa al-Nihal,* Beirut: Dār al-Fikr, tt.

Thaba, Abdul Azis, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru,* Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

Turabian, Kate L., *A Manual for Writers of Term, Papers, Theses and Dissertation,* Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

Varma, S.P., *Teori Politik Modern.* terj. Yohannes Kristiarto dkk., Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2001.

Wardi, Ali dan Fuad Baali, *Ibn Khaldun and Islamic Thought Style; A Social Perspective*, terj. Mansuruddin , Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989.

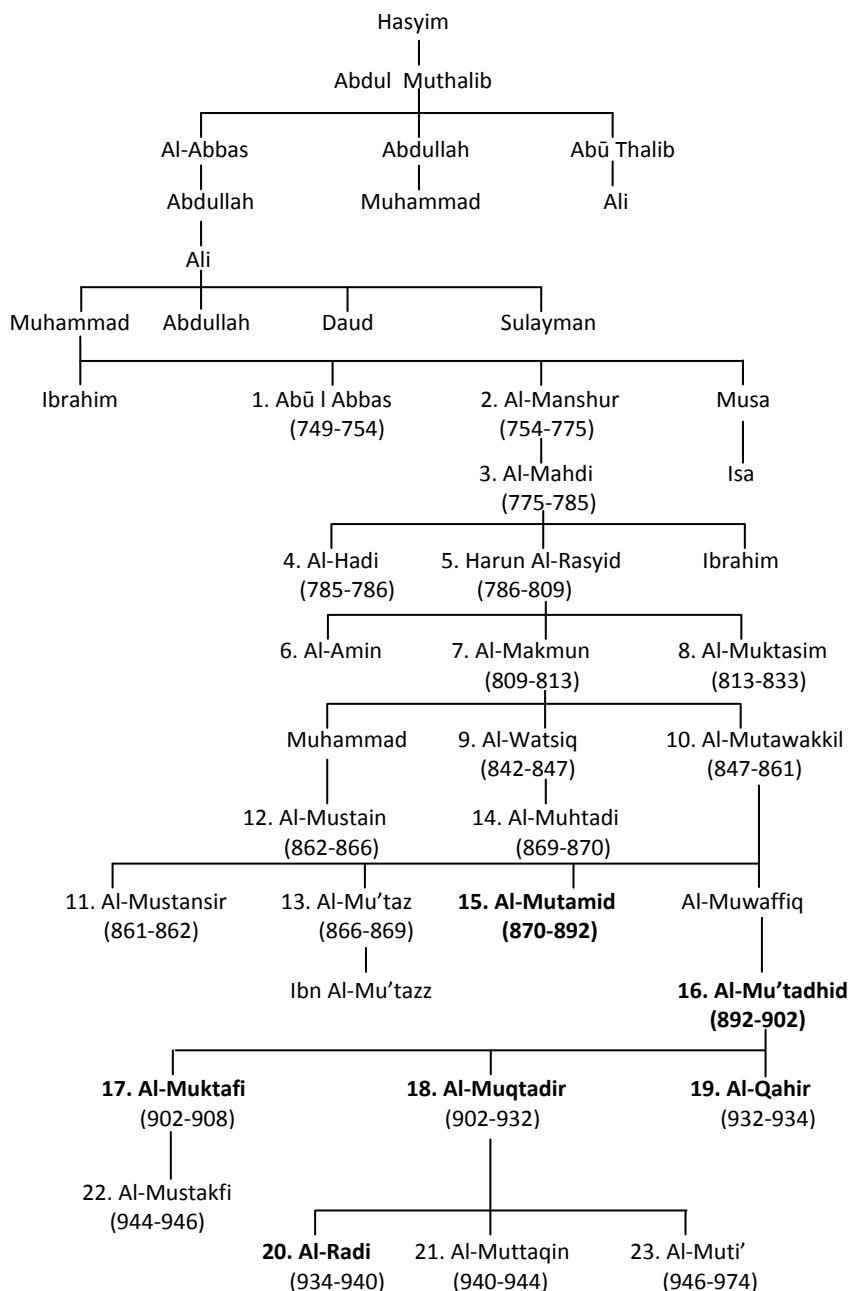
Watt, Montgomerry, *Early Islam,* Edinburgh : Edinburgh University Press, 1990.

--------, *Islamic Political Thought,* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995.

--------,.*Muhammad Prophet and Statesman,* Oxford: Oxford University Press, 1961

--------, *Free Will and Predestination in Early Islam,* London: Burleigh Press, 1948.

Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam,* Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003.

SILISLAH DINASTI ABBASIYAH

Lampiran

PARA PENERUS AL-ASY'ARI

Sebagai sebuah alternatif baru bagi system teologi yang berkembang waktu itu, teologi al-Asy'ari dirasakan mampu memberikan jalan keluar dari dua kutub ekstrimitas yang dirasakan menghilangkan peran salah satu pihak: Allah atau manusia. Pemikiran kaum rasionalis (Mu`tazilah) bisa dikatakan telah mereduksi peran Allah Karena bagi mereka manusia bisa menentukan segala sesatunya sendiri atnpa campurtangan Allah. Itulah sebabnya, bagi Iqbal, Mu`tazilah telah mereduksi agama karena memisahkan pemikiran keagamaan dari pengalaman konkret manusia.[1] Manusia secara naluriah membutuhkan sandaran kepada yang kokoh. Sementara pemikiran kaum konservatif (*ahl al-ĥadīts)* terasa mereduksi peran manusia karena tidak mempunyai kemampuan sama sekali.. Jalan tengah yang ditawarkan oleh alk-Asy'ari serasa memberikan jalan keluar bagi kebuntuan system keyakinan pada waktu itu. Oleh karena itu, banyak intelektual pada waktu itu yang tertarik dengan pemikiran al-Asy'ari. Sejuimlah ulama besar berguru kepadanya sehingga akhirnya produk pemikiran al-Asy'ari menjadi sedemikian besar. .

---

[1] Muhammad Iqbal. *The Reconstruction Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bjavan, 1981), hlm. 5

Berikut ini adalah para intelektual yang kemudian mengembangkan pemikiran teologi al-Asy'ari.[2] Pada generasi pertama adalah orang-orang kontemporer dengan dia yang mengikuti ajarannya atau berada di bawah pengajarannya. Mereka antara lain::

1. Abu Abdullah ibn Mujahid al-Basri (370/980-1)
2. Abu al-Ĥasan al-Bahili al-Basri
3. Abu al-Husain Bandar ibn al-Husain al-Sirazi al-Sufi (354/964)
4. Abu Muhammad al-Tabari (359/970)
5. Abu Bakr al-Qaffal al-Shashi (365/975)
6. Abu Sahl al-Suluki al-Naisaburi (369/979)
7. Abu Zaid al-Maruzi (371/981-2)
8. Abu Abdullah ibn Khafif al-Shirazi al-Sufi (371-981-2)
9. Abu Bakr al-Jurjani (371/981-2)
10. Abu al-Ĥasan Abd al-Aziz ibn Muhammad ibn Ishaq al-Tabari
11. Abu al-Ĥasan Ali ibn Muhammad ibn Mahdi al-Tabari
12. Abu Ja'far al-Sulami al-Bagdadi al-Naqqash (379/989)
13. Abu Abdullah al-Isbahani (381/991-2)
14. Abu Muhammad al-Qurashi al-Zuhri (382/992-3)
15. Abu Bakr al-Bukhari (385/995)
16. Abu Mansur ibn Himshad al-Naisaburi (388/998)
17. Abu al-Husain ibn Sam'un al-Bagdadi al-Mudhakkir (387/97)
18. Abu Abd al-Rahman al-Syuruti al-Jurjani (389/999)
19. Abu "ali al-Faqih al-Sirakhsi (389/999)

Setelah genarasi pertama, generasi kedua terdiri dari para pengikut dari pengikut Al-Asy'ari, yaitu:

1. Abu Sa'd ibn Abi Bakr al-Isma'ili al-Jurjani (396/1005-6)
2. Abu al-Thayyib ibn Abi Sahl al-Suluki al-Naisaburi
3. Abu al-Ĥasan ibn Daud al-Muqri al-Darani al-Dimasyqi

[2] Data ini diadopsi dari Richard J. McCarthy. *The Theolgy of al-Ash'ari* (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1953), hlm. 177-182.

(402/1011-2)

4. Abu Bakr ibn al-Tayyib ibn al-Baqillani al-Basri (403/1013)
5. Abu 'Ali al-Daqqaq al-Naisaburi (405/1014-5)
6. Abu Abdullah ibn Muhammad ibn Abdullah ibn Hamdawaih (405/1014-5)
7. Abu Nasr ibn Abi Bakr al-Ismaili al-Jurjani 405/1014-5)
8. Abu Bakr Muhammad ibn al-Ĥasan ibn Furak al-Isbahani (406/1015-6)
9. Abu Sa'd ibn Abi Uthman al-Naisaburi al-Kharkhusi (407/106-7)
10. Abu Umar Muhammad ibn al-Husain al-Bistami (407-8/1016-8)
11. Abu Qasim ibn Abi Amr al-Bajili al-Bagdadi (410/1019-20)
12. Abu al-Ĥasan ibn Mashadhah al-Ishbahani (414/1023-4)
13. Abu Talib ibn al-Muhtadi al-Hahimi al-Dimasyqi (415/1024-5)
14. Abu Ma;mar ibn Abi Sa'd ibn Abi Bakr al-Jurjani
15. Abu Hazim al-'Abdawi al-Naisaburi (417/1026-7)
16. Aqbu Ishaq al-Isfara'aini (418/1027-8)
17. Abu Naim al-Hafiz al-Isybahani (430/1038-9)
18. Abu Hamid Ahmad ibn Muhammad ibn Dalwiya (al-Ustuwai al-Dalwi (434/1042-3)

Sedangkan generasi ketiga adalah terdiri dari orang-orang yang bertemu dengan murid-murid dari murid-murid Al-Asy'ari dan mensaratkan pengetahuan dari mereka

1. Abu al-Ĥasan al-Sukkari al-Bagdadi (413/1022-3)
2. Abu Mansur al-Ayyubi al-Naisaburi (421/1030)
3. Abu Muhammad ibn Abdul Wahhab ibn Ali al-Bvaghdadi (422/1031)
4. Abu al-Ĥasan al-Naimi al-Basri (423/1031-2)
5. Abu Thahir ibn Kharasha al-Dimashqi (428/1036-7)
6. Abu Mansur Abd al-Qahir ibn Thahir al Naisaburi , tokoh ini dikenal dengan sebutan al-Bagdadi (429/1037-8)

7. Abu Dharr al-Harawi (434/1042-3)
8. Abu Bakr al-Dimasyqi al-Zahiri (436/1044-5)
9. Abu Muhammad al-Juwaini, ayah Imam al-Haramain (438/1046-7)
10. Abu al-Qasim ibn Abi Usman al-Hamdani al-Bagdadi (440/1048-9)
11. Abu Ja'far Muhammad ibn Ahmad al-Simnani
12. Abu Hatim al-Tabari, dikenal sebagai al-Qazwini
13. Abu al-Ĥasan Risha ibn Nazif al-Dimasyqi (444/1052-3)
14. Abu Muhammad al-Isybahani (446/1054-5)
15. Abu al-Fath Salim ibn Ayyubi al-Razi (447/1055-6)
16. Abu al-Fadl ibn Amrus al-Bagdadi al-Maliki (452/1060
17. Abu al-Qasim al-Isfara'aini (452/1060). Ia adalah guru Imam al-Haramain
18. Abu Bakr al-Naisaburi al-Baihaqi al-Hafiz (458/1065-6)

Adapun pada generasi keempat, tokoh-tokoh besar penerus al-Asy'ari adalah:

1. Abu Bakr al-Bahgdadi al-Hafiz (463/1070-1)
2. Abu al-Qasim al-Qushairi al-Naisaburi (465/1072-3)
3. Abu Ali ibn Abi Harisa al-Hamdani al-Dimasyqi (466/1073-4)
4. Abu al-Muazaffar al-Isfira'aini (471/1078-9)
5. Abu Ishaq Ibrahim ibn Ali Yusuf al-Shirazi (476/1083-40
6. Abu al-Maali Abd al-Malik ibn Abdullah ibn Yusuf al-Juwaini al-Naisaburi (478/10856). Dikenal dengan sebutan Imam al-Haramain.
7. Abu al-Fath Nasr ibn Ibrahim al-Muqaddasi (490/1096-7)
8. Abu Abdullah al-Tabari (498/1104-5)

Sedangkan pada generasi kelima pemikir-pemikir brillian yang meneruskan tradisi al-Asy'ari adalah sebagai berikut:

1. Abu al-Muzaffar al-Khawafi al-Naisaburi (500/1106-7)
2. Abu al-Ĥasan al-Tabari (504/1110-1)
3. Abu Hamid al-Tusi al-Ghazali (505/1111)

4. Abu Bakr al-Syasyi (507/1113-4)
5. Abu al-Qasim al-Ansari al-Naisaburri (512/1118-9)
6. Abu Nasr Abd al-Rahim ibn Abd al-Karim ibn Hawazin al-Qushairi (514/1120-1)
7. Abu Ali al-Ĥasan ibn Sulaiman al-Ishbahani (525/1130-1)
8. Abu Said As'ad ibn Abi Nasr ibn al-Fadl al-'Umari al-Mihani (527/1132-3)
9. Abu Abdullah Muhammad ibn Ahmad ibn Yahya ibn Jinni al-Uthsmani al-Dibaji al-Muqaddasi (527/1132-3)
10. Abu al-Abbas Ahmad ibn Salamah ibn Ubaiadullah ibn Mukhallad (527/1132-3)
11. Abu Abdullah al-Furai al-Naiaburi (530/1135-6)
12. Abu Sa'd Ismail ibn Abi Salih Ahmad ibn Abd al-Malik ibn Ali ibn Abd al-samad al-Naisaburi (531/1136-7)
13. Abu al-Ĥasan al-Sulami al-Dimasyqi (533-1138-9)
14. Abu Mansu Mahmud ibn Ahmad ibn Abd al-Mun'im ibn Mashadahah (536/1141-2)
15. Abu al-Fath Muhammad ibn al-Fadl ibn Muhammad ibn al-Mu'tamid al-Isfira'aini (538/1143-4)
16. Abu al-Fath Nasrullah ibn Muhammad ibn Abd al-Qawi al-Masisi (542/1147-1148).

Biodata Penulis

Nasihun Amin, dilahirkan di Jepara pada 1 Juli 1968. Pendidikan dasar dan menengahnya, baik umum maupun agama, diselesaikan di Jepara dari SD Al-Islam Jepara merangkap Madrasah Diniyah Ula, SMPN I Jepara merangkap Madrasah Diniyah Wustha dan SMAN Jepara jurusan A1 (Fisik) merangkap *ngaji* di beberapa kyai. Jenjang S1 diselesaikan di Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang, sedangkan S2 dan S3 diselesaikan di UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

Sehari-hari bertugas sebagai dosen di Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang dan aktif di berbagai kegiatan kemasyarakatan. Beberapa buku yang telah ditulisnya adalah *Mengeja Tradisi Merajut Masa Depan, Walisongo ataukah Walisana? Tafsir Baru terhadap Sejarah Walisongo, Dari Teologi Menuju Teoantropologi* . Sebagai seorang dosen, penulis juga mengikuti berbagai pelatihan. Di antaranya pernah mengikuti Pelatihan Fungsional Tenaga Peneliti di Kemenag RI selama 2 bulan dan Training Social Work kerjasama IAIN Walisongo dengan McGill University, Canada, Training on Higher Education Management di Australia dan beberapa kegiatan lain.

Bersama istri tercinta, Nurul Rosyidah, dan kedua anaknya, Roudya Farha Perennia dan Isyna Aziza Mufida, penulis menempati rumah mungil di kawasan perbukitan Ngaliyan Semarang, tepatnya Perum Griya Lestari A3-4A Ngaliyan.

Untuk kepentingan korespondensi penulis bisa dihubungi di amin_nasihun@yahoo.co.id.